



Publicação especial

ISSN 2358-3320

n18 Jull 2014/ Part I

Redação



ISSN 2358-3320
www.olorun.com.br





Carta do Editor

Decidimos nesta publicação dividir a revista *Olórun*, em dois números, para poder homenagear à *Kànbína* e o seu fundador, contamos com o apoio e testemunho de sacerdotes antigos que puderam nos fornecer ricas informações para ilustrar a historia, espero que apreciem e possam brindar conosco a décima oitava revista *Olórun*.

Grato
Erick Wolff8

A ENTRONIZAÇÃO DO *ALÁÀÀFIN* E SUA CONSERVAÇÃO: A RAIZ RELIGIOSA *KÀNBÍNA*, NA RELIGIÃO BATUQUE *NÀGÓ* DO RIO GRANDE DO SUL.

Erick Wolff
Julho de 2011

Segunda publicação, Julho de 2014
(revisado e aumentado)

INTRODUÇÃO:

O propósito deste texto é fazer um paralelo entre a raiz religiosa *Kànbína,* na Religião Batuque do R.S., e as suas possíveis origens no *Alafinato Yorùbá*, e sobrevivências no culto Afro-Gaúcho, tentando mostrar que existe uma grande possibilidade desta ter recebido influencia dos nagôs, ao invés dos bantos, como a princípio o nome *kànbína* faz parecer a Cabinda Banto da região de Angola.[1]

Utilizando-se de fontes nacionais e estrangeiras, inclusive internet, busca-se neste texto uma possível origem da raiz religiosa *Kànbína*, sem que seja imposta uma verdade.

Sugerimos que leiam sem preconceito ou prenoção, com a mente aberta às possibilidades que apresentaremos, visando um melhor entendimento do Batuque.

PALAVRAS CHAVES: *Alafinato, Kànbína, Aláààfin, Kamuka. Àbína, Káà, Aganju*

1 Agradecemos a Luiz L. Marins, irmão de religião, por muito pacientemente ter colaborado na elaboração deste texto, com seu trabalho de leitura, críticas e sugestões. É autor do Livro *Obàtálá* e a Criação do Mundo Ioruba.

OS *YORÙBÁ*

A origem da Nação[2] *Yorùbá* está envolvida em mistérios e segredos, como a maioria das culturas ágrafas. Não trataremos neste trabalho sobre a pré-civilização de *Ifè*[3], sobre os *Yorùbá* Elbein dos Santos (1976, p. 29) informa que "esta pré-civilização não pode ser chamada exatamente de *Yorùbá*, visto que a nação *Yorùbá* só veio a existir com a conquista de *Ilè-Ife* por *Odùduwà* , que unificou os grupos antigos numa só nação."

E sobre o uso da palavra *Yorùbá*, Juana esclarece a seguir que não é costume entre a diáspora Afro-Brasileira o uso da palavra, porém ela é usada para determinar um grupo étnico e religioso de uma determinada região da África:

> [...] "O termo *Yorùbá* é de uso relativamente recente, no Brasil, sendo os eruditos que os descobriram nos textos estrangeiros e o fizeram conhecido." Não é utilizado pela população [...] Parece que mesmo na África Ocidental o termo *Yorùbá*, em sua conotação coletiva, não é muito antigo. . N. A. Fadipe (1970: 30) concluiu que "a

[2] Nação - Substantivo feminino; Conjunto de indivíduos habituados aos mesmos usos, costumes e língua; Estado que se governa por leis próprias; Casta, raça; Naturalidade, pátria. (http://www.priberam.pt)
[3] *Ifè* – Cidade da Nigéria a nordeste de *Ibadam*, considerada o centro cultural do povo *Yorubá* (Beniste)

> etiqueta *Yorùbá*, designando um grupo étnico, não deve ter estado há muito tempo em voga antes de 1856" – ("T*he label Yoruba, as that of an ethnic group coult not have been long in vogue prior to* 1856"). "Até hoje, as pessoas têm tendência a distinguir seus próprios grupos locais daqueles que eles chamam coletivamente de *Yorùbá*". [...] Parece que, em sua origem, o nome *Yorùbá* era aplicado unicamente aos *Yorùbá* de *Òyó*, que ainda são chamados, hoje em dia, de *Yorùbá* propriamente ditos. Para uma discussão mais completa desta questão ver *Claperton* (1829), Rev. *Koelle* (1963: 5), Dos Santos (1967 : 14 e nota 38), *Fadipe* (1970, cap. 2)." (Elbein dos Santos, 1976, p. 29, nt. 7)

Sobre *Obàtálá,* veremos que escreve Verger, informando sobre uma das maiores divindades cultuadas entre os *Yorùbá*, e a primeira a ser criada por *Olórun*:

> [...] *Òrìsà-Nlá* ou *Obàtálá,* "O Grande *Òrìsà"* ou "O Rei dos Pano Branco" ocupa uma posição única e incontestável como o mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubas. Foi o primeiro ser criado por *Olódùmarè*, o Deus Supremo. É também chamado *Òrìsà,* ou *Obá-Igbò* ou *Òrìsà-Igbò*

> A coroa de *Òrìsànlá-Obá-Igbò teria sido conservada até hoje no palácio de Óóni, Rei de Ifè.* Esta coroa, chamada *aré*, é elemento essencial na cerimonia de entronização de um novo *Óóni*. Este, antes da sua coroação, deve dirigir ao templo de *Òrìsànlá*
>
> Os sacerdotes de *Òrìsànlá* desempenham um papel importante nessas ocasiões [pois] participam de certos ritos durante os quais eles próprios colocam a coroa na cabeça do novo soberano de *Ifè*
>
> Além disso, *Óóni* deve enviar todos os anos seu representante a *Ideta-Oko,* onde residiu *Òrìsànlá.* O representante deve levar oferendas, recebendo as instruções e as bênçãos de *Òrìsànlá*.[...]. (Verger, apud Marins, 2013, p. 16)

Transcrevemos este texto para ilustrar a importância de *Obàtálá,* na cultura *Yorùbá*, e para que tenham uma noção da importância da fé e o culto na memória de um povo, numa religião milenar, mesmo que os cultos Afro-brasileiros sejam centenários, é desta forma que perpetua e transmite o "*Àse*", através da oralidade e da herança do conhecimento e do *àse*, sabemos que *Obàtálá*, foi o responsável por tudo que existe no mundo físico, até mesmo o homem, pois ele também é responsável pela criação do corpo físico deste.

Sobre *Odùduwà,* o Patriarca *Yorùbá*, escreve *Johnson* (1973, pgs. 03-14):

> [...] O príncipe herdeiro *Odùduwà,* recaíra em idolatria durante o reinado do seu pai, e como ele possuía grande influência, muitos foram influenciados depois dele. Seu propósito era transformar a religião do Estado no paganismo, e, portanto, ele converteu a grande mesquita da cidade em um templo de ídolos, e isso *Asara*, o seu sacerdote, que o servia, era um produtor de imagens, repleto de ídolos.
>
> Com a morte do rei *Lamurudu*, todos os seus filhos com aqueles que simpatizavam com eles foram expulsos da cidade. Dos Príncipes que se tornaram Reis de *Gogobiri* e do *Kukawa* foram para o oeste e *Odùduwà,* para o leste. Este último viajou 90 dias a partir de Meca, e depois viajar muito, finalmente estabeleceu-se em *Ilè-Ifè* onde se reuniu com *Agbò-niregun* (ou *Setilu*) o fundador da adoração à *Ifá.*
>
> *Odùduwà,* e seus filhos haviam escapado com dois ídolos para *Ilè-Ifè*. *Sahibu* foi enviado com um exército para destruir ou reduzi-los, e subjugando-os foi derrotado, e entre o espólio garantido pelos vencedores havia uma cópia do Alcorão. Este foi depois preservado em um templo e não foi apenas venerado por sucessivas gerações como

uma relíquia sagrada, mas é ainda adorado até hoje sob o nome de *Idi*, significando possuir algo preso.

Odùduwà, e seus filhos criaram um ódio mortal dos muçulmanos do seu país, e estavam determinados a vingar-se deles, mas ele morreu em *Ilè-Ifè* antes que ele fosse poderoso o suficiente para marchar e contra-atacá-los. ***Okànbi*, seu filho mais velho,** comumente chamado *Idekoseroake*, também morreu lá, deixando atrás de si sete príncipes e princesas que mais tarde se tornaram famosos. A partir deles surgiram as diversas tribos da nação *Yorùbá* Seu primogênito era uma princesa que era casada com um sacerdote, e se tornou a mãe do famoso *Olowu*, o ancestral do *Owus*. A segunda filha foi também uma princesa que se tornou a mãe do *Alaketo*, o progenitor do povo *Ketu*. O terceiro, um príncipe, tornou-se rei do povo de *Benin*. A quarta, a *Orangun*, se tornou rei de *Ila*, o quinto, o *Onisabe*, ou o rei do Sabes, o sexto, *Olupòpo*, ou rei dos *Popos*, o sétimo nascido e último, *Oranyan*, que era o progenitor dos *Yorùbá* propriamente dito, como são mais conhecidos os *Òyós*. [...](o grifo é nosso)

Como vimos, *Okànbi* é historicamente citado, ainda que sem mensuração, como o filho primogênito de *Odùduwà,* sendo que a palavra *Yorùbá* para primogênito é, à*kóbí,* um adjetivo

que significa "primeiro filho". Foi dito acima, que *Oraniyan* era o neto caçula de *Odùduwà*, e que houve grande destaque de sua pessoa, tornando-se o mais rico e de renome de todos os outros. *Oranyan* herdaria terras, segundo a tradição oral, daí o ditado "*Alâfin I'oni ilè*" (o *Alâfin* é o senhor da terra).

Como isso aconteceu, é assim narrado por Jonhson (1973. pgs. 41-46):

> [...] Com a morte do Rei, seu avô, sua propriedade foi desigualmente dividida entre seus filhos. O Rei de Benin herdou seu dinheiro (que consistia em búzios), o *Orangun* de *Ila* suas esposas, o Rei do *Sabe* seu gado, o *Olupòpo* as contas do *Olowu* e as vestes, e o *Alaketu* as coroas, e nada foi deixado para *Oranyan*, apenas a terra.
>
> Alguns afirmam que ele estava ausente em uma expedição de guerra quando a partilha foi feita, e assim ele foi excluído de todos os bens móveis. *Oranyan* foi, no entanto, satisfeito com a sua parte, que ele procedeu imediatamente a tomar melhor conta com a habilidade máxima.

Ele segurou seus irmãos como inquilinos que viviam na terra que era sua, das rendas que recebeu dinheiro, mulheres, gado, pérolas, vestidos, e coroas, que eram as partes dos seus irmãos, como todos estes eram mais ou menos dependentes do solo, e foi decorrente a sustentá-lo.

E ele foi o escolhido para suceder o pai como Rei, em linha direta de sucessão. Para seus irmãos foram atribuídos a várias províncias sobre as quais eles governavam mais ou menos independente, desta forma *Oranyan* se viu sendo entronado [...]



A ENTRONIZAÇÃO DO *ALÁÀÀFIN*



Aláààfin Ọ̀yọ́ Ọba Dr. Lamidi Olayiwola Adevemi III

Devido à riqueza de detalhes, optamos por fazer a seguir uma longa transcrição do livro *The History of the Yoruba*, de Samuel Jonhson (1973, pgs. 41-46), sobre o *Aláààfin* e o ritual de Entronização:



O *Aláààfin de Òyó*

[...] O *Aláààfin* é o líder supremo de todos os reis e príncipes da nação *Yorùbá*, pois ele é o descendente de linhagem direto, e sucessor do fundador da renomada nação. A sucessão referida acima é feita por eleições entre os membros da família real, por um lado é considerado como o mais digno, sendo levado em consideração ser o mais próximo ao trono. Pode ser mencionado também através dos sentimentos e aceitação dos habitantes do harém para o rei eleito, que são muitas vezes apurados em segredo.

Nos primeiros dias, o filho mais velho, naturalmente, sucede ao pai, e, a fim de ser orientada em todas as tarefas da realeza que deverá um dia lhe incumbir, ela foi frequentemente associada, mais ou menos com as realizações de deveres extraordinários do seu pai, e, então, muitas vezes aprimorando as suas funções, assim, gradualmente, ele praticamente reinará como o seu pai sob o título de *Aremo* (o apropriado herdeiro) tendo sua própria residência oficial perto do Palácio; no entanto como ele poderia se tornar um corrupto, sendo que o *Aremo* muitas vezes exercia influência tão grande como ou mais do que o próprio rei, especialmente no decorrer de um longo reinado, chegando à velhice influenciar na saúde do monarca. Eles tinham iguais poderes de vida ou morte sobre os súditos do rei, e há alguns casos registrados

do *Aremo* sendo fortemente suspeito de assassinato do próprio pai, para assumir o trono de uma vez.

Foi, portanto feita uma lei na Constituição que, como o *Aremo* reinava ao lado do seu pai ele deveria também morrer com o rei. Essa lei surtiu efeito, ao menos para amenizar as possibilidades de homicídios, que vigorou até o século passado, quando (em 1858) foi revogada pelo *Atiba* um dos reis que antecedeu a favor do seu *Aremo Adelu*. O *Aremo* poderá agora ter êxito se considerado digno, mas deve ser eleito da maneira tradicional, porém, se for rejeitado pelo regente deve sair da cidade, ou ir para reclusão numa residência privada nas províncias. Isto, entretanto, não é realmente obrigatório, mas como ele deve ser substituído no seu cargo, esse caminho é inevitável, a menos que ele escolha por vontade própria morrer com o pai.

A escolha pode, por vezes, recair sobre um dos primeiros príncipes mais pobres, em busca de tranquilidade para o seu reinado, sem qualquer vocação para o trono, tal escolha supressa é feita para inutilizar um possível candidato. Ele pode não estar ciente das intenções do *Mesi Òyò* até que seja advertido por eles como para as funções e responsabilidades da alta posição, que ele em breve preencherá.

Os nomeadores são três membros titulares da família real, a *Ona-Isokùn*, a *Ona-Aka*, e o *Omo-Ola*, tios ou primos do rei, mas, geralmente, intitulados "parentes do Rei". Estes têm de apresentar ou sugerir os nomes para os nobres para eleição, mas a voz do *Basorun* é primordial para aceitar ou rejeitar.

Cerimônias curiosas e elaboradas precedem adesão propriamente dita ao trono. Após todos os preparativos tenham sido efetuados, as cerimónias começam por um sacrifício interposto da casa da *Ona-Isokun* por um conjunto de homens chamados *Omo-ni-nari*, estes pertencem a uma família de especial importância na realização de todos os deveres e serviços relacionados com as oferendas dos sacrifícios, e de esperar o Rei e os sacerdotes. Assim que entram na casa em que o rei será eleito, ele é chamado para fora, e ele tem que se levantar com um assistente ao seu lado. Ele é tocado no peito, e no ombro direito e esquerdo com a bacia do sacrifício, o auxiliar nesse meio tempo profere algumas palavras. Esse é o sinal que ele foi chamado ao trono. Na noite do mesmo dia, ele é conduzido silenciosamente para a casa do *Ona-Isokùn* onde passará a primeira noite, a fim de evitar a multidão, e a atenção do público, que geralmente é desviado por uma procissão dos escravos do rei e outros com muito barulho e festa,

como uma escolta, enquanto o rei eleito é acompanhado pelo *Aregbe'Idi*, um intitulado eunuco, e alguns dos *Omo-ni-nari* chegam calmamente ao longo de um caminho.

Na casa da *Ona-Isokùn*, ele é recepcionado exclusivamente pelo *Omoni-nari*. Ele é advertido e assessorado por aqueles que o receberão no lugar de seu pai, neste momento, algumas cerimônias de purificação já foram executadas, sacrifícios propiciatórios são novamente oferecidos, desta vez, são realizadas em vários lugares da cidade pela *Omo-ni-nari*.

Na noite seguinte, ele passa na casa[4] do *Otun-Iwefa* (o próximo na Posição para o chefe dos eunucos). Este oficial é um sacerdote de *Sàngó*, é provável de que o rei eleito passe a noite com ele a fim de ser iniciado na arte sacerdotal do seu oficio, o *Aláààfin* terá o máximos de iniciações, assim como o secular trabalho a executar, sendo ao Rei e Sacerdote o mesmo para o seu povo, e, provavelmente, "aprenderá ali também usos e feitos da imensa população no recinto do interno do palácio com a qual os eunucos são bastante familiarizados". Depois disso, ele é conduzido a uma das câmaras no pátio

[4] A tradição diz que nos primeiros dias, enquanto o rei eleito está na casa do *Otun'efa* é servido entre os pratos para que ele partilhe, um será preparado a partir do coração do falecido rei que foi extraído e secretamente. Após participar disso é dito, que ele "comeu o Rei". Daí a origem da palavra *Je Oba*, para se tornar um rei (ht. para comer um Rei). (*Jonhson*, 1973, pgs. 41-43).

externo do palácio (*Omo ile*) onde reside durante três meses, o período de luto, até a sua coroação.

A passagem principal ao palácio será fechada com o falecimento do Rei, uma nova abertura privada é feita para ele na parede externa através da qual ele entra e sai da sua residência temporária. Durante esse tempo ele permanece rigorosamente no aprendizado, secreto e praticando o estilo e comportamento de um Rei, e os detalhes dos deveres e funções importantes de seu reinado. Durante este período ele se vestirá de preto, e tem o direito de usar uma "touca de chef" chamado "*Ori-kò-Gbe-ofo*". (A cabeça não pode ficar a descoberto). Os assuntos de Estado neste momento são conduzidos pelo *Basorun*.

A Coroação de um *Aláààfin*

A coroação acontece no final de três meses, geralmente na terceira aparição da lua nova após a morte do falecido Rei. A data é geralmente fixada de forma a tê-la se possível antes do próximo grande festival. É entendido como um grande festival público. É um dia de gala na qual toda a cidade aparece vestida com roupas de festa.

Visitantes das províncias e representantes de Estados vizinhos, também se dirigem para a cidade em grande número. Este dia é geralmente conhecido como "A visita do rei à *Barà*".[5] É o primeiro ato, e a mais importante das cerimônias.

O *Barà,* ou mausoléu real é um edifício consagrado nos arredores da cidade, sob os cuidados de uma sacerdotisa de nome *Iyamode*, onde os reis que foram coroados formalmente, e não sepultado. O Rei entra, apenas uma vez na sua vida, e que é na coroação com a pompa da cerimônia marcada. A coroação real não acontecerá no *Barà* como parece que irá acontecer, mas no *Koso* santuário de *Ṣàngó*, porém a visita ao *Barà* é tão importante quanto indispensável, uma preliminar que se tornou mais estreitamente identificado com a coroação do que para os outros santuários visitados na ocasião.

Deixando a *Ipadi* - suas câmaras temporárias - são duas estações em que os Reis eleitos terão que parar antes de atingir o edifício sagrado, o primeiro é o *Abálá* ou área em frente ao palácio onde uma barraca de lindas roupas foi erguida para ele. Aqui ele tem que mudar sua roupa de luto por um manto principesco. Ele, então, procede à

[5] Nota nossa. Não confundir com *Bará*, a divindade *Èṣù*.

segunda estação em meio a *Alapìni* sobre sua rota onde uma grande tenda e um gabinete foram erguidos para sua recepção. Aqui, ele é aguardado por uma grande multidão que o saúda com aplausos. Neste local ele recebe os comprimentos e homenagem dos príncipes, os nobres, os chefes e o povo, e é aclamado como o rei. Algumas cerimônias que se passam também incluem distribuição de nozes de cola, etc.., para os príncipes e chefes.

Depois disso, ele prossegue para o *Barà* acompanhado por toda a multidão de pessoas que terão de ficar do lado de fora. Ele entra nos recintos sagrados com a presença do *Magaji lyajin* (seu irmão mais velho) as princesas, a *Ona-Onse-awo* (um funcionário), o *Otun-wefa* (o lado do chefe dos eunucos), que é um sacerdote e o *Omo-ni-nari*, um conjunto de servos. Estes últimos são para o abate e a pele dos animais a serem oferecidos em sacrifício."

No *Barà* ele faz preces diante dos túmulos de seus antepassados, um cavalo, uma vaca e um carneiro serão oferecidos para cada túmulo, porções são enviados fora a cada um dos nobres, príncipes e chefes que estão esperando lá fora, o *Basorun* recebe primeiro a melhor das partes. Ele invoca as bênçãos e proteção de seus antepassados mortos e é

instituído confirmando para receber autoridade para usar a coroa. A visita ao *Barà* então, é, com a finalidade de receber autoridade ou a permissão dos seus antepassados falecidos para usar a coroa, pelo que é dito como coroação. Existe uma regra fixa que toda a carne é para ser totalmente consumida no *Barà,* sob nenhuma circunstância nenhuma deve ser levadas para casa. Sobre isso, o Rei retornará, portanto, com grande pompa para os seus aposentos temporários, em meio ao disparo de feu de joie, sob o balir da trombeta *Kakaki*, tambores, etc.

No quinto dia após isso, ele passa a *Koso*, o santuário de *S̱àngó*, para a coroação real. Aqui ele é recebido pela *Otun-wefa* que tem a seu cargo o santuário, o *Bale* (prefeito) de *Koso* uma vila suburbana, o *Omo-ni-naris*, e os *Isonas* [O *Isonas* são um corpo de homens cujo único emprego é fazer todas as agulhas e trabalho bordado para a realeza. Eles também são os confeccionadores de guarda-chuva. A coroa, pessoal, roupas, e todos ornamentais trabalhos manuais e funcionamento em algodão, seda ou couro são executados por eles]. Rodeado pelos principais eunucos e os príncipes a grande coroa é colocada em sua cabeça com muita cerimônia pela *Iyàkere*, quem é *Iyàkere*, para quem está reservada a mais importante função será visto abaixo. As vestes reais são colocadas sobre ele, o *Ejigba* em volta do pescoço, o pessoal e a espada da misericórdia

são colocados em suas mãos. [O *Ejigba* é um colar de contas caras descendo até os joelhos. Grânulos são usados para pedras preciosas. Isto representa celas, cadeias que dizem ser para os prisioneiros, por isso, eles usam várias contas.]



No quinto dia após isso, ele passa para o santuário de *Oranyan*, aqui a grande espada ou "Espada da Justiça" são trazidas de *Ilè Ife* sendo colocada em suas mãos, sem o qual ele não pode nenhuma autoridade para uma ordem de execução".



Depois de outro intervalo de cinco dias, ele passa ao santuário de *Ògún*, o deus da guerra, então oferece um sacrifício propiciatório de um reinado pacífico. As ofertas consistem em uma vaca, um carneiro, e um cão, este último sendo indispensável em qualquer sacrifício ao deus da guerra.



Do santuário de *Ògún*, a procissão vai direto para o palácio, entrando agora pela primeira vez o portão principal é aberto para ele, abrindo passagem através da parede exterior, enquanto às temporárias câmaras vão sendo rapidamente emparedado. Assim, ele entra no palácio apropriado como o rei.

Mas uma nova abertura é feita por ele **na *Aganju Kọbi*, através dela que ele entra no recinto interior do palácio. Esta entrada é para o seu uso exclusivo dentro e fora do *Kọbi* durante o seu reinado:** em sua morte é fechada. Nesta entrada tem que oferecer em sacrifício um caracol, uma tartaruga, um tatu, um rato de campo (*emó*) um rato grande (*okete*) um sapo, um girino, um pombo, uma galinha, um carneiro, uma vaca, um cavalo, **um homem e uma mulher, os dois últimos sendo**

enterrados no limiar da abertura; no sangue das vítimas cai sobre o túmulo dos dois últimos, ele tem que caminhar para o átrio interior. (os grifos são nossos).

Sacrifícios humanos (agora totalmente abolidos), porém, não foram prática comum entre os *Oyo*, mas tais imolações sempre foram realizadas na coroação e no enterro do soberano. Por esses sacrifícios que ele não é apenas coroado Rei, com poder sobre todos, homens e animais, mas ele também é consagrado sacerdote para a nação. Sua pessoa, portanto, se torna sagrada. Após tudo isso ser realizado, agora é anunciado formalmente ao público em geral, que o rei "A" está morto (ou melhor, ele entrou na abóbada do céu- *O wo Àja*) e o Rei "B" agora reina em seu lugar.

Durante o intervalo da doença do falecido Rei, até o momento da sua morte, o negócio de Estado é exercido normalmente pelo palácio, o *Osi-'wefa* personificando o Rei, mesmo ao ponto de colocando em seu manto e coroa, e sentado no trono quando tal for necessário, mas, logo que se saiba que ele está morto o *Basorun* assume a autoridade de chefe, ao menos uma vez, e nada pode ser feito sem ele.

Após o Rei ter sido coroado, ele passa a estar proibido de aparecer em vias públicas por

dias, exceto nas muito especiais e extraordinárias ocasiões, ele é, no entanto, permitido passeios à noite de lua cheia, quando ele pode andar incógnito. Este isolamento não só aumenta a admiração e majestade devido a um soberano, mas também empresta poder e autoridade aos seus comandos, e é melhor o guarda seguro para a ordem pública em seu presente estágio de civilização. Além disso, seria muito inconveniente aos cidadãos que o rei esteja sempre saindo, pois de acordo o costume universal do país, sempre que um chefe está fora, todos os seus subordinados devem sair com ele. São invioláveis as leis e costumes do país, e é aplicável a todos, seja qual for sua posição: assim, se o *Basorun* está fora, todos os *Mesi Òyó* deve sair fora também. Se o *Bale* de qualquer cidade está fora, todos os chefes da cidade devem estar fora também, e se o Rei estiver fora, toda a cidade deve estar agitada e em movimento, todos os negócios suspensos, até que ele retorna para o palácio.



Como vimos, era costume entre todas as tribos *Yorùbá* o sacrifício humano, em destaque, os *Ife*, que se excediam neste ritual, mesmo antes do reinado de *Sàngó,* sendo muito comum naqueles dias, e para ter à mão, comprarem escravos num distrito de *Ibokun*, porque possuíam o

feitio mirrado e pequeno, considerados ideais para o sacrifício. Isto teria dado origem ao termo *Ijesa* (*Ije* + *Òrìsà*, o alimento para os Deuses). Estes sacrifícios humanos tinham a finalidade de pedir proteção aos antepassados e ao mesmo tempo garantir que *Eégún*[6] estaria protegendo o novo e eleito *Aláààfin*. O sacrifício humano foi extinto em meados do século XIX.

São estas fortes ligações do *Aláààfin* com os Ancestrais (*Eégún*), que determinam a segurança do seu reinado. Em nosso caso, é o ancestral Waldemar Antônio dos Santos, fundador do culto da Kànbína no R.S. que nos liga à sua divindade *Sàngó*.

Esta será a base para o nosso estudo comparativo dos rituais de iniciação da raiz religiosa *Kànbína*, no Batuque do Rio Grande do Sul, e a iniciação e entronização do *Aláààfin*, que passa pelos rituais dos ancestrais, antes da coroação.

O BATUQUE DO R.S.

O Batuque do R.S. possui ramificações chamadas *Jeje, Ijesa, Òyó* e a *Kànbína*. Cada uma delas possui pequenos rituais e costumes que as enriquecem, porem as diferenças entre uma e outra

[6] *Eégún* – Espírito do ancestral. (Beniste)

são muito sutis para que formem nações independentes, ao mesmo tempo que não as ligue às origens na África, continuando fazer parte do Batuque do R.S.

A *Kànbína*, de ritual *nàgó*, será o tema principal da nossa pesquisa, sendo que esta última é comumente confundida com *Cabinda*, colônia de *Angola* (*Banto*), sem que possamos encontrar elementos que façam ligação alguma.

Iniciaremos nossos estudos partindo do fundador da *Kànbína*, o Waldemar Antônio dos Santos, promovendo uma jornada de 1883, para a atualidade, destacando pontos críticos entre a estruturação e a vinculação da *Kànbína* com a cultura *Yorùbá*, e seus rituais.

Estas quatro raízes possuem liturgia, cultura, cultuando praticamente as mesmas principais divindades comum entre elas, assim como o procedimento com as ervas e comidas oferecidas são muito semelhante entre elas, até mesmo no preparo do *omièrò* (um preparado de ervas com *omi* – água; *èrò* - calmante) e *omiàse* (um preparado de ervas de *àse* de determinadas divindades com omi – água) referente ao *Èjè*[7].

7 *Èje* – Sangue de animais de pena ou pelo, há necessidade dos sacrifícios serem feitos dentro do próprio templo da Religião Batuque R.S., é muito importante, pela necessidade de aproveitar tudo que a natureza fornece, usando o *Èje* como elemento conector, após o sacrifício, é costume cobrir o recipiente que o ritual procedeu com penas, acreditamos que as cores das penas, foram convencionadas para que pudéssemos identificar as vasilhas quando necessário, sendo que não apenas penas, e sim o *Èje*, por isso, que podemos

Sabemos que as ramificações *Jeje, Ijesa, Òyó* e a *Kànbína*, do batuque do R.S., praticam o mesmo ritual e liturgia no culto ao *Orí*[8] e iniciação para *Òrìsà* (divindades cultuadas no segmento *Yorùbá*), sendo que na iniciação para as divindades seguem praticamente os mesmos processos, mudando muito pouco entre si, notamos que pode haver pequenas mudanças até mesmo entre famílias de uma mesma raiz religiosa, que chegaram a mudar um ou outro item conforme o seu entendimento religioso ou conceito.

Dante de Laytano, em, *A igreja e os Orixás*, registra que nas décadas de 40/50 havia cinco raízes religiosas distintas, conceituadas na época de Nações, porém, a *Kànbína* ainda não era mencionada, como poderão ver a seguir no texto registrado pela Comissão Gaúcha de Folclore:

---

imaginar que foi mais por necessidade de identificação do que ritualística, evitando assim que fossem oferecidas aves de cores diferentes dos conceituados para determinada divindade, o que voltamos a lembrar, que não oferecemos penas e sim o *Èje*. O mesmo ocorre com os pelos dos animais de pelos, que são identificados por cores, assim cada divindade recebe um animal de uma cor, que o identifique, porém neste caso apenas a cabeça do quatro pés que fica no *Yàrá-Òrìsà*, e a carcaça é levada para corear, e os bichos de pena depenar, para que toda a comunidade possa se alimentar, pois há todo um ritual para que a comunidade possa se alimentar durante as festas, e precisamos dos miúdos e da carne, que não deve ser comprada em mercado, pela necessidade do ritual de preparação do alimento. Vale lembrar, que existe a diferença entre ofertar aves machos e fêmeas, onde as divindades masculinas receberão bichos macho, e *Òòsàálá* e as divindades femininas, recebem bichos fêmeas, com exceção de alguns casos aos quais oferecerão um casal de pombos ou angolistas, para qualquer um deles.

[8] *Orí* – Cabeça, no entanto, os *Yorùbá* convencionaram que *Orí* também serviria para traduzir tudo que está ligado ao mundo espiritual, independente da cabeça física.

[...] NAÇÃO – O ramo ou nação do culto africano é um problema de grande importância, verificando-se, antes de mais anda, que se filia o culto negro à nação ou ramo do continente de origem, entretanto não se pode dizer que os fieis desse culto pertençam àquela nação ou ramo da África [...] As populações negras não conseguiram manter-se absolutamente separadas no Brasil, isto é, o povo nação por nação e ramo por ramo. [...] Foi tal o contato e mistura, tornando-se impossível estabelecer o limite de áreas que viveu cada povo da África no nosso país.

Atualmente, no Rio Grande do Sul, o culto africano procede de cinco nações:

- Nagô
- Gegê
- Oió
- Ijecha
- Obá
- Ijechá- Obá

Existiam em (1951) Ijecha de Yemanjá ou N. S. Dos Navegantes de suas casas 4 são gêge, 1 gêge ou nagô.

São as 4 gêges: Soc. Africana Brasileira N. S. Dos Navegantes (rua Baronesa de Grataí), Soc. Africana N. S. Dos Navegantes (rua Comendador Rheingants), Soc. Africana 8 de Dezembro (rua Otávio de Souza) e Casa 15 de março (rua de Livramento).

E Gêge ou Nagô: Soc. Beneficente Africana N. S. Dos Navegantes (rua Barbedo). Quer dizer que a casa é mesmo gêge-nagô.

É nagô: Associação Africana N. S. Dos Navegantes (rua Rodolfo Gomes).

Das do nagô, 16 apresentaram uma frequência média superior a 50, 9 com frequência média inferior a 50 e 4 com frequência média de 10 pessoas, 26 casas de madeira e 3 de alvenaria. Contando com um total de 148 filhos de santo prontos do sexo masculino e 158 do sexo feminino.

Das do ramo gêge, 14 casas apresentaram uma frequência média superior a 50, e 14 com frequência média superior a 50, 24 casas de madeira, 14 de alvenaria.

Contando com um total de 62 filhos de santos prontos de sexo masculino e 64 do sexo feminino.

Das do ramo oió, 8 casas apresentaram uma frequência superior a 50 e 7 com uma frequência média inferior a 50 pessoas, 14 casas são de madeira e 1 de alvenaria. Contam com um total de 84 filhos de santo prontos do sexo masculino e 168 do sexo feminino.

Segui à risca o que se obteve do informante em assunto de nação africana.

Registramos os gêges, os nagôs, os oiós e os ijechas de Porto Alegre que 8 casas apresentam uma média de 40 pessoas na frequência, e que todos os seus "Batuques" são casas de madeira Ijecha, que conforme a lição de Arthur Ramos, na introdução à "Antropologia Brasileira", 1 volume. As culturas não Europeias, são nações africanas, nações ou grupos que estão incluídos nas áreas da cultura Sudanesas.

Mas as culturas as culturas respectivas sobreviveram ou uma dessas culturas sobrepujou às outras.

A. Ramos classifica em três padrões, como disse, as culturas negras que resistiram no Brasil.

A) Culturas Sudanesas – representadas principalmente pelos povos yoruba da Nigéria (Nago, Ijechá, Eubá ou Egbá, (Obá) Ketu, Ibadan Yebu ou Yjebu e grupos menores); pelos Fanti-Ashanti, da Costa do Ouro (grupo Mina propriamente dito; Fanti e Ashanti); por grupos menores da Gámbia, da serra leoa, da Libéria, da Costa da Malagusta, da Costa do Marfim... (Krumano, Agni, Zema, Timini...)

B) Cultura guineano-sudaneses instaladas, representadas em primeiro lugar pelos a) Peuhi (Fulah, Fula, etc...) b) Mandinga (Solinke, Bambara...) e c) Haussá do norte da Nigéria; e por grupos menores como os Tapa, Bornú, Gurunsi, e outros.

C) Culturas Bantus, constituídas pelas inúmeras tribos do grupo Angola-Congolês e do grupo da Contra-Costa."

Voltando a A. Ramos, noutra passagem de seu livro de antropologia brasileira, ao falar das culturas sudanesas e sobre quais as tribos yoruba que vieram ao Brasil, diz que "Nina Rodrigues ainda na Bahia em fins do século passado, ver negros nagôs de quase todas as pequenas nações Yoruba. Eram ainda, na sua época, os mais numerosos e influentes naquele Estado. Os mais frequentes eram os oyó (oió), provenientes da cidade do mesmo nome do reinado do Alafin".

Temos então, que os

- Gêge
- Nagô
- Oió
- Ijecha
- "Obá"

Pertencem aos mesmo grupos culturais, com as subdivisões seguintes;

a)– Cultura Daomeiana e o grupo Gêge no Brasil

b)- Cultura Yoruba e o grupo nagô no Brasil, incluindo-se os oió, os ijecha e os obá.

Os obás são yorubas. Há casas de nação obá em porto alegre, pois Herskovita as achou. Mais nas casas de nação gexá que o Pe Edvino Friederichs estudou em Porto Alegre, pois ao falar no "axé", elucida que esta palavra – "axé" foi comumente usada, no Rio Grande do Sul, pelos pretos "oio-gêge-gexás". Bem, sobre "axé" já se falou, sinal de santo anunciando sua presença. Donde o "Axé" de búzios, que o iniciado já pode jogar os búzios ou "axé de faca" que o batuque está habilitado a sacrificar animais no ritual de sangue.

"Ijecha", yorubas que são sudaneses.

É a Nigéria yoruba como natureza do Sudão. No meu inquérito de 71 casas só responderam, e ao todo, quase totalizada absoluta de três se responde nações; Oió – gêge – nagô, que pertenciam à nação "Yjecha". Onde os "Oba", Obá Deusas do rio obá da cultura Yoruba? O Reino dos Yoruba? Yjecha, o mesmo que "gexá". Também é um problema a grafia, a redação desses nomes africanos, mantidos no português conforme a jometria, a prosódia, o som, a pronúncia.

O inquérito de 1951 deu este 8 "Batuques" de nação Ïjecha, que são Yorubas;

1- Sociedade Africana Beneficente Espírito Santo (1922) Santo da casa Oxalá ou Espírito Santo.
2- Sociedade Africana 16 de novembro (1935), São Jorge.
3- Sociedade Africana Beneficente 24 de Agosto (1937), São Jorge.
4-Núcleo Religioso Africano Nossa Senhora da Conceição (1942), Nossa senhora da Conceição.
5-Sociedade Africana São João Batista (1947), Xangô.
6-Sociedade Africana São Sebastiao (1948), Odé.
7-Sociedade Africana São Jerônimo (1948), São Jeronimo e Santa barbara.
8-Sociedade de religião Africana Santo Antônio (1931), Santo Antônio (Exu – bara Moço).

Outros Batuques responderam de forma pouco explicativa ou de maneira que estabelece a ideia de uma espécie de sincretismo também africano:

Batuque Gêge – Ijecha Centro de Religião Africana de Santa Barbara.
Batuque Ijecha – Gêge São Pedro.

Batuque Ijecha – Oió Sociedade Religião Africana Santo António.
Batuque Toque africano (?) – Sociedade Beneficente Recreativa 1 de maio.
Batuque Nagô – Ubanda - Sociedade Beneficente 29 de Setembro – Fundada a 29 de Setembro de 1950. É a primeira que aparece como Ubanda."

A verdade que 80% a 90% dos batuque são mesmo gêge, oió, e nagô acrescentam-se entre os 71 estes 8 yjecha ou estes 5 que diríamos "misto". Misto não é a palavra própria. Mas serve.

A verdade que estas "nações" é que ocupam o espaço espiritual africano de Porto alegre, e naturalmente do Rio Grande do Sul.

Assinalam-se as épocas diferentes dos quatro relatos, suas respectivas procedências no tempo: Herskovista (1942), Laytano (1951), Bastide (1952) e Friederichs (1958. Importante esta nota para os detalhes pormenores, etc.

Revisando, retificando e corrigindo dados, creio que faria esta média de "Batuque" em Porto Alegre, guardando-se as proporções, etc,: 24 de nação "nagô", 21 gêge, 13 oiós e 8

yjechás, mais 5 "variadas", num total de 71. Que hoje já cresceu a proporção deve ser outra, caso se fizesse novo exame anualmente. Mas a posição deve ser outra, caso se fizesse novo exame anualmente. Mas a posição de fato é esta sob o ponto de vista das "nações". Não se alterou o quadro a não ser a maneira imperceptível, ou pouco perceptível. E os "obá"?

INTRUMENTOS – Os instrumentos empregados nas reuniões são, aqui, quatro: agê, tambor, agôgo e campainha.
Vendo através de umas seis casas, o uso dos instrumentos, temos o quadro que segue:

Localização em Porto Alegre: da rua Rodolfo Gomes; 1 tambor, 1 campainha e 1 agê. Da rua Otávio de Souza; 1 tambor, 1 campainha e 2 agês. Da rua Barbedo; tambores, agê, campainha e agôgo. Da rua Livramento ; 2 tambores e 2 agês, tamanhos médios. Da rua Baronesa de Gravataí; tambor e agê. Da rua Comendador Rheigabtz: 3 tambores, 2 agês e 1 sineta.
Os informes, não tem muita unidade porque alguns não fazem referência ao número de instrumentos, há os que descrevem o tamanho e outros não e finalmente os que dão os

dois nomes para a mesma coisa: sineta e campainha. O principal é assinalar o tipo de instrumento, o que se fez sem dificuldade.

APETRECHOS – Os apetrechos correspondentes a casa um dos deuses também é disposição de sentido religioso.

Todos possuem gamelas, bacias, quartinhas, vasilhas, tigelas, e etc...

Mas os deuses têm de qualquer forma tratamento especial.

- Búzio, algodão, prata, bacia branca com seus pratinhos, bastão para Oxalá.
- Cachimbo, pedra, corrente, foice, canivete, para Exu.
- Cobra e corrente com acessórios: apito, canivete, etc... espada para Ogum.
- Coroa de espinhos numa vasilha de barro, bastão, revolver, para Omulu.
- Pedra em forma de machado, uma gamela, ou pilão, balança, para Xangô.
- Pedra em forma de coração e uma vasilha de louça, pratos, para Yansan.
- Boneco de madeira, bodoque para Oxossi.
- Leque, buzo, campainha, pulseira de barro, para Nanan.

- Leque, epdras, conchas, buzo, dinheiro, tijelas, barro, para Yemanjá.
- Leque, algodão, moeda, para Oxum.
- Barro, pedra, algodão, para Oxumaré.
- Maleta, bastão, para Locô.
- Manto, capa, para Obatalá.
- Duas vistas, para Orum.
- Navalha, bastão, para Ifá.
- Livro, dois santos de madeira, para Beji.
- Corrente, capa, para Osseinha (?).
- Manto com roda, para Obá.

GRITO OU SALVA – A saudação ritual para cada um dos deuses recebe a determinado grito ou salva.

- Epa-ô ou Epa-pa-paô (Oxalá)
- Alupô ou Salupô (Exu)
- Ogunhê (Ogum)
- Abaô (Omulu)
- Caô (Xangô)

- Epa lio ou epaeiô (Yansam)
- O quê, euquê ou Oquê-bami (Oxossi)
- Ie-ieu (Nanan)
- Ô-mio, omio, odó omiu ou omio-odá (Yemanjá)
- Ie-ieu (Oxum)
- Ie-ieu (Oxumaré)
- Eu-eu (loco)
- Eê-hó, echô (Ifá)
- Etum-cao (Beji)
- Epaô (Obatala e Orum)
- Exó (Obá) [Dante, p. 50 à p. 54]

Neste texto chegou ao nosso conhecimento as nações que eram conhecidas entre 1948 à 1956, no Batuque. Importante ressaltar que **nenhuma nação banto foi mencionada**.

Curiosamente, até 1956, existia a "Nação Obá", em Porto Alegre, que atualmente é desconhecida pelos Afro-Gaúchos, e possivelmente seja uma corruptela de *Ègbá*, uma das sub nações *Yorùbá*.

Norton Correa (1992, p. 55) não utiliza a palavra "Cabinda", fazendo constar "*Cambini* ou *Cambina*", possivelmente o nome original que os mais antigos falavam. Observem que seus informantes não fazem nenhuma relação com a Cabinda Banto, nem sequer comentam. Confira:

> *Cambíni* ou *Cambína*.
>
> [...] É um lado, pelo que sei, com poucos templos, igualmente, em relação aos outros, embora em maior proporção do que o nagô. Talvez haja cerca de cinco chefes auto-denominados de *cambíni*. E mesmo assim, inserem, apenas, elementos desta origem em meio aos de jexá, que domina o ritual.
>
> Segundo Ayrton do Xangô, quem trouxe o *cambíni* para porto Alegre, foi o *Gululú*, um africano que morava no antigo Beco do Poço, e falava português muito mal. Pertencem, hoje, ao *canbína* os pais-de-santo Romário do Oxalá e um filho-de-santo seu , Luiz da Oxum. Na linhagem ritual que vai deste último ao *Gululú* temos a Madalena, mãe-de-santo do Romário, e o Valdemar de Xangô, pai-de-santo desta e filho-de-santo do africano.

Conforme o Luiz da Oxum, a maioria dos elementos do ritual – orixás, comidas – são idênticos aos do jexá. Há algumas diferenças nos números míticos que cada um tem: o Ogum, 5 (enquanto nas outras modalidades, 7); *Odé* 13 (e 7); *Ossãe* 11 (e 7) e *Iemanjá*, 9 (e8).

O *babaláu* Miguel do Xangô vê muitas semelhanças e poucas diferenças entre este lado e o seu, (jêje-jexá). Uma das diferenças que assinala é no culto ao Léba, um orixá que cuida nos fundos do templo. Segundo o Miguel, faz-se um buraco e ele é sentado (fixado ritualmente) num cutá (pedra sagrada) lá em baixo, sob a terra, onde recebe sacrifícios de animais. Após a matança, feita de 4 em 4 ou 7 em 7 anos, acendem-se velas e fecha-se o buraco. De minha parte, noto diferenças no ritmo e modo de bater o tambor, cujas características lembram as da capoeira da Bahia [...]

Norton usa os termos *Canbíni* ou *Cambína* em seus registros. Segundo os mais antigos, a pronúncia correta é *Kànbína*.



Como a Comissão Gaúcha de Folclore, liderada por Dante por Laytano não registrou esta nação no final dos anos 40 e 50, ainda que existisse antes, muito possivelmente esta só ganhou destaque e notoriedade após os anos 60.

A divulgação da nação *Cambina* ocorreu principalmente com o lançamento do livro de Paulo Tadeu (1983), que alterou seu nome para Cabinda, e autodeclarou, com o aval de vários sacerdotes de destaque na época, que este seria o nome da nação, e que seria banto, com origem em Cabinda, território de Angola.

Entretanto, tal auto declaração parece não ter comovido a comunidade científica, pois Norton (1992), não a registra com este, e não faz nenhuma relação com os bantos, como já vimos.

Os informantes de Norton narram que a *Kànbína* era muito semelhante aos rituais *Ijesa*, no entanto, vemos que todas as raízes se assemelham, havendo diferenças muito sutis entre uma e outra.



O INICIO DO CONCEITO DE NAÇÃO BANTO NO BATUQUE DO R.S.

Lá pelo ano de 1983, o escritor Paulo Tadeu levanta o conceito da Nação *Cabinda*, como sendo Banto, em seu livro "Os Fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás", conceituando assim cultura Banto entre os Batuqueiros. Como vimos, até agora os *Banto* não foram citados pela Comissão Gaúcha de folclore, a não ser pelo Paulo Tadeu, nesta obra.

A diferença entre *Cabinda* e *Cambinda* (Fonte: Enciclopédia da Música Brasileira - Art Editora)

> [...] Quando você, Babalorixá ou Yalorixá, se refere à Nação de Orixás Cambinda" está se referindo à DANÇA FOLCLÓRICA NA QUAL OS DANÇADORES, DE CÓCORAS, SE MOVEM AO SOM DA MÚSICA"? Ou, está se referindo àquela Nação de orixás?...
>
> Na Nação Religiosa de *CABINDA*, há o ritual da dança (cambindas).
>
> Dos escravos africanos que trouxeram a religião ao Brasil haviam *BANTOS* (negros cabindas, entre outros).

A Nação de *CABINDA*, (*Angola*) se encontra na África, tal qual *OYÓ,* entre outras...

Havemos por bem, de, pedindo licença, chamar a atenção dos mestres de ensinamentos, seus adeptos, e, daqueles que escrevem para os meios comunicativos para que, ao se referirem à *CABINDA* (Nação dos Orixás) ou à *CAMBINDA* (dança folclórica) o façam assegurando a diferença, sob pena de confusão daqueles que vão tomar conhecimento, e dos leigos em geral.

Há no Estado do Rio Grande do Sul (Brasil) uma arraigada mania de, os religiosos, expressem "*cambinda*" quando falam naquela Nação de Orixás; *CABINDA*. Assim procedendo, estes religiosos continuarão alimentando a corruptela linguística e alterando aquele sentido.

É necessário que os nossos Mestres de Ensinamentos Religiosos atentem, com precisão, estas diferenças com vistas a colocar um ponto final nestas distorções[...]



Notamos que aqui inicia o conceito *Banto* na *Kànbína*, desconsiderando qualquer vínculo com o *Sàngó* de Waldemar e a sua origem *Yorùbá,* emergindo a Nação *Banto*, porém não ficou claro como se deu o processo desta transformação.

Paulo Tadeu no seu livro em 83, nos ofereceu informações e dados sobre o Waldemar para os adeptos da *Kànbína*, e seus descendentes. Porém notem que Paulo Tadeu confunde *Kànbína* com *Cambinda*, uma dança:

> *Cambindas*
>
> *Cambindas* são grupos coreográficos existentes na Paraíba, dos quais Rodrigues de Carvalho, em 1903, dá notícia: "Os dançadores levam todo o tempo acocorados num movimento de sapo, que acompanha a música".
>
> Luís Saia, chefe da Missão de Pesquisas Folclóricas enviada em



1938 pelo Departamento de Cultura da prefeitura de SP ao Norte e Nordeste, declarou que já naquela época não se dançavam as *cambindas*, substituída por um bailado semelhante ao maracatu pernambucano, seja, cortejo conduzindo uma boneca.

Havia outrora em Recife PE grupos semelhantes aos maracatus e também chamados *cambindas*, sobre os quais Guerra-Peixe colheu informações que permitem agrupá-los em três versões:

1) Eram 'nações' organizadas à semelhança dos Maracatus, aparecendo na ocasião do Carnaval. Isso equivaleria quase a dizer que os 'cambindas' eram os mesmos Maracatus, não obstante as possíveis variações criando diferenças entre uns e outros grupos.

2) Eram 'nações antigas' constituídas unicamente por 'negros africanos e seus descendentes' mais próximos. Nesta informação não houve menção à indumentária, mas esclarece que os '*Cambindas*' não saíam nos dias de Carnaval.

3) Explica tratar-se de grupos em que predominavam 'negras vestidas de baiana'. Participavam também mestiços e brancos — estes pintados de preto. Além de 'rei' e 'rainha', havia personagens imitando os diversos postos de uma corte real, afora uma 'quantidade de crianças' de ambos os sexos, 'de dez a doze anos', usando 'quepes e trajando paletós' enfeitados com bordados transversais no peito. Tais agrupamentos exibiam-se no Carnaval.

O "grande número de baianas" teria motivado, segundo o informante, o folguedo ser chamado 'as *Cambindas*', isto é, ser designado no feminino. A mesma pessoa concluiu afirmando que '*Cambindas*' não passava do designativo particular de um único grupo, ou melhor, dos diversos ajuntamentos da mesma espécie, apenas um chamava-se '*Cambindas*'." As nações mais antigas tinham nome de *cambindas*.

Recorrendo à memória popular, viva nos cantos do maracatu, Luís da Câmara Cascudo informa: "O mais tradicional maracatu do Recife, o Maracatu-Elefante, alude insistentemente nas cantigas como sendo Cambinda-Elefante: *Cambinda Elefante / Na rua! / Chegou Cambinda-Elefante / Dando viva à Nação! /Vamos vê Cambinda-Elefante, / Nossa Rainha já se coroou! / Vamos vê Cambinda-Elefante, / Vadiá com alegria!*".

Sugere Oneyda Alvarenga que o nome deve provir da designação étnica dos negros que executavam a dança, pois *cambindas*, ou cabindas, são os "mesmos congos que vieram para o Brasil intimamente ligados aos angolas" (Artur Ramos).

Acrescendo a esses fatos as coincidências coreográficas encontradas em Recife e na Paraíba, a autora supõe que os *cambindas* constituíram a base do que viria a ser atualmente o maracatu. (Fonte – Blog Danças folclóricas)





Ao observar o texto notaremos o porque o Autor Paulo Tadeu tentou preservar a cultura e, ao mesmo tempo, confunde *Kànbína* com *Cambinda*. Ele pode ter cometido um equivoco linguístico, simples, porem muito comum, pois sabemos que muitas palavras do *Yorùbá* se confundem e isso é totalmente plausível, trocar palavras quando não domina o idioma corretamente, basta ver o exemplo da palavra Axé, segue;

YORÙBÁ	IORUBÊS
- *Àse*: festa, entretenimento.	assê
- *Ase*: um tipo de animal como o esquilo.	assê
- *Asé*: coador.	assé
- *Ãsè*: porta larga.	ãssé
- *Àsé*: menstruação.	axé
- *Àse*: lei, ordem, instrução, comando.	axé
- *Ãse*: amém.	ãxé

[http://iledeobokum.blogspot.com.br/2009/11/quando-ase-nao-e-axe.html]

Se uma simples palavra "Axé", pode gerar muita confusão, imaginemos em pleno anos 80, os escritores e sacerdotes sofrendo com os problemas religiosos, perseguições, incompreensão da própria religião e idioma. Foi uma tentativa de salvar a dignidade de um povo e conceituar a própria raiz religiosa, de muito brava atitude, no entanto, onde se encontra a nossa herança religiosa, entre os *Banto* ou *Yorùbá*?

No mesmo texto notamos que Paulo, especifica a "Nação dos Orixás", sabemos que em território Africano, existe uma diversidade muito grande de divindades e nem todas são *Òrìṣà*, entres os diversos cultos e povos encontramos as divindades *Vodun, Nkissi, Eégun*, etc...

Porém, sabemos que somente os *Yorùbá* cultuam *Òrìṣà*, entre eles alguns *Vodun*, todavia até mesmo estes *Vodun* já vieram da África sob o culto dos *Yorùbá*. Seria um erro nosso, acreditar que os fundadores do Batuque não tinham conhecimento disso.



O COSTUME DE SE ENTERRAR *ÒKÚTA*

Para nos ajuda a conceituar alguns pontos sobre a cultura *Banto* procuramos o *Tata*[9] *Matâmoride*, sacerdote do culto *Angola (Banto)*;

> "Um iniciado nesta religião passa pelo ritual do banho da *menga*[10], sem ele não há iniciação de um *muzenza*[11]. "

Os cultos entre um *nKissi* e um *Òrìṣà* são muito diferentes, porém como explicaríamos a diferença sem trazer fundamentos de cada um?

> [...] Na atual *Cabinda*, muitos cabineiros tem a tradição de enterrar um *òkúta*[12], ou qualquer assentamento, e ao retirá-lo após um tempo, ele se transformaria de *nKissi* para *Òrìṣà*.[...] (Informação coletada da entrevista do Babalorixá César de Xangô *Kamuká*, trajetória, *Kabinda*, do projeto *Okutá*, 30'm, em 30/10/2012)

---

[9] *Tata* – Pai no idioma *mbundo*.
[10] *Menga* – Sangue no idioma *mbundo*.
[11] *Muzenza* – Iniciado na religião Candomblé Angola, seria o mesmo que *Ìyáwó* (*Yorùbá*).
[12] *Òkúta* – Pedra, elemento usado pelos *Yorùbá* para representar uma divindade (Beniste).

Segundo *Tata Matâmoride* sacerdote do Candomblé *Angola (Banto)*, este procedimento não tem nada haver com os Bantos, pois o que está enterrado não se retira mais da terra, assim quando é plantado algo no chão, não deve se retirar mais. E completa, apesar dos *Banto* terem assimilado alguma coisa dos rituais *Yorùbá*, como *Obí-Ota*[13], pedra de fundamento para assentar uma divindade banto, os rituais de preparação e sacralização deste *Obí Ota*, é totalmente diferente do ritual *Yorùbá.*

E referente as *nKissi*, ser cultuado como *Òrìṣà, Tata Matâmoride* completa;

> "*Matamba* não é *Ọya*, a origem das duas são totalmente diferentes, que apesar de acharem que ambas são as mesmas, por conter elementos que a liguem (Fogo e Ar quente), estamos falando de divindades diferentes, como *Ọya* deusa dos ventos e dos raios, podendo ser cultuada no *Yàrá-Òrìṣà,* enquanto *Matâmba* é cultuada no tempo, por que ela é a divindade dos ventos quentes que queimam, não poderiam manter o culto dela dentro de um *Yàrá-Òrìṣà,* por que ela traria problemas energéticos e eventuais da sua energia para dentro do templo."

[13] *Obí-Ota* – Idem a *Òkúta*

Observem que, as divindades *Vodun* que incorporaram no culto *Yorùbá*, mantiveram seu nome e características, apenas aceitaram serem cultuadas segundo os fundamentos *Yorùbá*, assim como *Xapanã, Sapakta, Sogbo*, entre outros, encontrados no Batuque do R.S., estas divindades são cultuadas em rituais que diferem dos rituais da sua origem, e, sabemos que foram os *Yorùbá*, quem trouxeram estas divindades com eles, o próprio Verger narra em seu livro "Orixás".

Outro dado importante, fornecida pelo Tata Matâmoride[14], vai de encontro ao propósito deste texto, pois, segundo ele," a tradição *Bantu* não permite que *Nzaze* o *Nkissi* da justiça (divindade semelhante a *Sàngó)* o rei que traz abundância ao seu povo, fique na presença da *Fu kia fuíla* (morte), ele possui aversão a *Fu Kia Fuíla,* ele é aquele que desaparece do *Abaçá* (barracão) quando ela *(Fu kia fuíla)* o ronda, pois, quando morre algum membro do *Abaçá*, o costume é, suspender todos os atos, e, se tiver algum *Ìyáwó* recolhido, o mesmo permanece, porém, as obrigações são suspensas, parando tudo e prepara-se o *Ntambi (Sirrum, Axexe),* que apenas ao termino dos rituais fúnebres é que se dará a *Muzenza* (saída do *Yawó*)".

[14] *Eduardo Brasil*, sacerdote da Nação *Angola, Banto*, iniciado em 23/7/76.

Como vimos, estas informações contribuem para que a Nação *Kànbína* seja fundamentada nas origens dos iorubas, e não dos Bantos, pois, para que realmente houvesse alguma ligação banto com a nação *Kànbína*, não poderia haver uma ligação tão forte desta, com *Eégún*.

Outro ponto, que fica para ser estudado num próximo trabalho, é o conceito de nação no Batuque, uma vez, neste quesito, ele diverge das demais vertentes afro-brasileiras. O Batuque se divide em quatro nações, a saber, *Kànbína, Jeje, Ijesa e Oyo*. Entretanto, há poucos elementos de diferenciação que possam distinguir uma nação, de outra. Isto nos permite repensar o conceito de nação no Batuque, pois devido à similaridade de ritos e cultos, o próprio Batuque forma uma única "Nação" afro-sul, com quatro denominações, lados, ou raízes, mas que possuem o mesmo ritual litúrgico, divindades e cantigas, com poucas mudanças significativas.

QUEM É *KAMUKA*

Em 2008, surge mais um livro do escritor Paulo Tadeu, "QUEM É O ORIXÁ XANGÔ KAMUCÁ, NA NAÇÃO RELIGIOSA DE CABINDA?", e volta a falar, da *Kànbína*, reafirmando como uma cultura Banto. Às pgs. 23 e 24, informa:

[...] religiosos da Nação Cabinda e das demais Nações de origem Africana cultuadas no Estado do Rio Grande do Sul, consideradas como sendo puras (Cabinda, Gêge, Ijexá, Oyó, Nagô...)

O legado de XANGÔ KAMUCÁ – Orixá REI da Nação Religiosa de Cabinda, cultuada no Estado do Rio Grande do Sul, e oriunda da região de Cabinda, perto de Angola e da foz do Rio Congo, no Continente Africano – é um legado grandioso e duradouro. É um povo Banto (Bântu), ou povo de língua Banto (Bântu).

No Brasil, banto era qualquer dos escravos chamados de angolas, benguelas, cabindas, congos, moçambiques (maçambiques). Banto é também o grupo de línguas pertencentes ao benuê-congo, e que é composto de várias centenas de línguas faladas numa área muito extensa da África, desde o paralelo 5 até a antiga Colônia da Cabo (na atual Republica África do Sul). Banto (Bântu) é o individuo de um dos povos que fala qualquer das centenas línguas bantas.

> Quanto à língua falada pelos escravos negros originalmente em seu berço de nascimento (África) eram estas, repetimos, CENTENAS DE LINGUAS BANTAS, citando-se apenas algumas destas que são: quimbundo (kimbundu); bundo; ambundo (mbundo); andongo; dongo; Luanda; quindongo; língua de angola congolês; macuaruand; suali (suaíle); cosa; zulo; gur; voltaico; [...]

Notem que o escritor Paulo Tadeu, registrou as seguintes Nações **Gêge, Ijexá, Oyó, Nagô**, concordando com Dante, porém, não incluiu a nação "Obá (Ketu)" (*Ẹ̀gbá; Eba*). Ela foi apagada dos registros e da mente dos descendentes do Batuque R.S.; acreditamos que atualmente ninguém saiba da existência desta Nação.

No mesmo texto o autor inclui entre as Nações a *Cabinda*, referindo-se como uma Nação de origem *Banto* tradicionalista, contendo divindades e idioma, citando diversos idiomas comuns entre os povos Bantos, porém não nos orienta onde são empregados e quais estão dentro do batuque.



Os Banto cultuam *nKissi*[15], porém, quais *nKissi* que são cultuados no Batuque e como são cultuados?

> [...] pelo Orixá XANGÔ KAMUCÁ se dá pela Sua gloriosa tradição de REI DA NAÇÃO RELIGIOSA DE *CABINDA* e pelo poder (Axé, Força) que emana deste Orixá Coroado e responsável por esta grandiosa e tão importante Nação de Orixá [...] (Tadeu, p. 26)

> [...] No Brasil, os Yorubás, em numerosidade de escravos, dominaram social e religiosamente os outros povos escravizados, com exceção dos *malês*. [...] (Tadeu, p. 30)

Os bantos não cultuam *Òrìṣà*, então ainda que se queria imaginar em sua fundação um sangue *Banto*, ela deixou-se ser absorvido pelos *Yorùbá*.

[15] *nKissi* – Divindades cultuadas entre os Banto, segue algumas; *lembaraganga; kajanjá; kanbaranqueje; matamba; kaitumbá; dandalunda; bombojira/aluvaiá; mucumbe; kassumbenca; angoromea; wunje; yombe; catendê; Kitembu; zumbarandá; kafundeji*

Assim, concluímos que os *Banto* não cultuam *Òrìṣà*, nem mesmo *Ṣàngó, o rei da Kànbína*, da mesma forma que os *Yorùbá* não cultuam *nKissi*, nem mesmo existe culto à *nKissi* em forma de *Òrìṣà*.

Como mencionamos os *Ṣàngó*, somente são cultuados entre os *Yorùbá*, segundo o texto, Waldemar estaria predestinado a ser um sacerdote de *Ṣàngó*, uma divindade *Yorùbá?* Então por que ele escolheu a ancestralidade *Banto* como sua descendência, para fundamentar uma religião?

> [...] XANGÔ AGODÔ KAMUCÁ BARUÁLOFINA é o Orixá REI da Nação Religiosa Cabinda, praticada e cultuada no Estado do Rio Grande do Sul. Xangô é o nome do Orixá; *AGODÔ* é a classe deste Orixá; KAMUCÁ é o nome deste Orixá Rei que foi Assentado para o Babalorixá REI, WALDEMAR ANTONIO DOS SANTOS; BARUÁLOFINA é o sobrenome deste Orixá REI da Nação Religiosa de Cabinda[...] (Tadeu, p. 59)

O relato do escritor Paulo Tadeu, merece muita atenção, pois ele é revelador, estamos diante de uma situação riquíssima de informações, "XANGÔ AGODÔ KAMUCÁ BARUÁLOFINA", sem dúvida que é uma divindade que tudo gira em torno dele, dentro da raiz religiosa *Kànbína*, e seus

descendentes o veneram em seus rituais e fundamentos, sabemos que *Agodô* é um *Ìran-òòsà*[16] de *Aláààfin*, que entra no culto à *S̠àngó* no Brasil, o que nos revela para qual divindade Waldemar foi iniciado, quebrando o mito de que Waldemar foi iniciado *Kamuka*, sendo que Paulo Tadeu, informa a Divindade (*Agodô*), nome (*Kamuka*) e sobre nome da divindade (*Baruálofina*) a que Waldemar foi iniciado.

Colhemos um depoimento do *Bàbá* Raul, iniciado em 1958, que informa praticamente o mesmo, porem nos esclarece para qual divindade Waldemar foi feito e que ele carregava o assentamento de *Kamuka*;

> "Waldemar foi feito para *Agodô*, e foi sento o *Kamuka* na casa dele, o que o fez ser conhecido por Waldemar do *Kamuka*, porem o que as pessoas não sabem é que *Kamuka* é um assentamento, assim como o *Legba* e a *Zina*, que não pega cabeça nem dança no salão." (informante – *Bàbá* Raul *S̠àngó*)

Sabemos que no Batuque acredita-se que, enquanto o indivíduo está vivo, ele carrega o *Òrìs̠à*, quando este falece, o *Òrìs̠à* carrega o indivíduo, ou seja o *Òrìs̠à* se torna um *Eégún*.

[16] *Ìran-òòs̠á – Geração, descendência*

Este conceito não está de acordo com a Matriz *Yorùbá*, onde *Eégún* é um antepassado cultuado individualizado, digamos que é uma honra ser um *Eégún*. Porém falaremos mais a frente sobre *Eégún* e antepassados.

> [...] Kamucá não é uma Classe do Orixá Xangô, é um nome apenas. [...] Diferente das demais Nações em que os Religiosos (por receio dos inimigos os enfeitiçarem, ou por desconhecimento) costumam omitir o nome do Orixá-de-cabeça, os Cadindeiros costumam se apresentar sempre declarando o nome do seu Orixá-de-cabeça; Oxalá *ONIFÁ*; Cleon de OXALÁ *ELEFÃ* [...] (Tadeu, p. 59)

Paulo Tadeu informa que *Kamuka* não é uma divindade individualizada, com culto próprio, e sim um nome de um dos *Ṣàngó* na verdade um *Agodô*, cultuados entre a diáspora do Batuque do R.S., é comum no dia a dia de uma casa de ouvirmos "fale com a Oxum" ou "o Xangô quer falar com você" . Na prática, não se refere aos orixás propriamente ditos, e sim às pessoas iniciadas nestes orixás. São expressões idiomáticas que significam "fale com fulana de Oxum" ou "beltrano de Xangô deixou recado para você". Ainda a tempo, precisamos informar que o Paulo Tadeu pertence a uma família que não possui o *Kamuka* sento, **apenas faz a segurança de**

***Kamuka* no meio do salão**, que apesar de serem descendentes do Waldemar, eles possuem assentamentos diferentes do Henrique da *Òsùn*.

Queremos relembrar ao leitor a fala do *Bàbá* Raul, quando cita que Waldemar ficou conhecido por Waldemar do *Kamuka*, porem sabemos que ele era do *Agodô* e carregava um *ojúbo*[17] de *Kamuka,* e ainda afirma que seria impossível que o *Kamuka* deixasse uma mensagem dizendo que ele jamais pegaria cabeças, por que assentamentos nunca pegam cabeça.

Waldemar é o Rei da raiz religiosa *Kàmbína*, não devemos confundir Waldemar com *Sàngó*, pedir proteção aos nossos antepassados para assegurar um ritual, é comum. Paulo Tadeu diz que "[...] Kamuca é o nome deste Orixá Rei que foi Assentado para o Babalorixá Rei, Waldemar Antônio dos Santos; Barualofina [...]" (Tadeu, p. 59)

Possivelmente o Waldemar começou a ser chamado de *Kamuka*, por um reflexo da sua fama no passado; no entanto, quando o reverenciamos no *Ilé-ìbó-akú*[18], estamos lidando com *Eégún* do Waldemar, e não com o próprio *Kamuka*.

[17] *Ojúbo* – Altar, local de adoração. (Beniste)

[18] *Ìgbàlè* – Uma dependência secreta, local do culto ao *Egúngún* (Beniste)

Em 2012, Daniel Francisco entrevista a *Ìyálòrìṣà* Peggy de *Yemonjà*, Barrio Florida, Partido de Vicente López, Gran Buenos Aires, Argentina, em Setembro de 2008, para a sua Tese apresentada ao PPGAS/UFRGS, como exigência parcial para a obtenção do título de Doutor em Antropologia. Participou desta bancada o Prof. Dr. Bernardo Lewgoy (Depto. de Antropologia, PPGAS – UFRGS); Prof. Dr. Paulo Roberto Rodrigues Soares (Depto. de Geografia, PPGG – UFRGS); Prof. Dr. Artur Cesar Isaia (Depto. de História, PPGH – UFSC); Prof. Dr. Ari Pedro Oro (Depto. de Antropologia, PPGAS – UFRGS) – orientador. Nesta entrevista, Daniel colhe a seguinte informação;

> [...] Participei de uma palestra do seminário organizado por iya Peggy, em seu templo religioso. Neste evento um importante tamboreiro argentino da nação cabinda apresentou e explicou, junto com seu filho, toques rituais, descreveu a organização básica do rito cabinda e, ainda, a árvore genealógica desse "lado" na Argentina (Estima-se que na Argentina a nação cabinda tenha um grande número de praticantes. Importantes pais-de-santo gaúchos dessa nação, envolveram-se no processo de transnacionalização afro-religiosa para esse país, entre estes o histórico Romário Almeida de Oxalá e o contemporâneo João Cleon de Oxalá.). Tudo era escrito em um quadro branco, gravado em áudio e em filme. Os alunos, uns trinta pais-de-santo, das

mais variadas nações afro-religiosas, alguns vindos até da Terra do Fogo, anotavam tudo avidamente e colocavam várias questões. Em determinado ponto da fala do *bábà* Hugo de Oxalá, sacerdote e tamboreiro, alguém pergunta sobre o Xangô Kamucá, um orixá que só é cultuado na linha de cabinda enquanto um egungun, se toca para ele, mas não se entrega a cabeça para ele, não é incorporado. Xangô Kamucá seria o Xangô morto, que é obrigado a cuidar do cemitério, sendo senhor dos eguns, ao lado de Iansã e Xapanã. Existem algumas versões êmicas da não incorporação do Kamucá. Ouvi de Tiago de Xangô, ogã de Luis Antonio de Xangô, em Porto Alegre, que Xangô Kamucá não é um orixá, mas sim um egun de orixá (egungun), o que justificaria o tabu. Tiago, inclusive, me explicou que em ioruba, Ka – mucá, significaria caído no lodo ou levantado do chão

Durante a palestra de *bábà* Hugo de Oxalá, iya Peggy narra uma versão diferente para o mito de Kamucá. Segundo a sacerdotisa, a partir de escavações arqueológicas na Nigéria, se encontrou o túmulo de Xangô Kamucá. Pelo seu léxico, mucá, significaria servo e, portanto, o túmulo era de um servo de Xangô. O culto a Kamucá seria a reverência a um escravo fiel, que nunca abandonara Xangô, enquanto homem e rei de

Oyó e que, por isso, entrara no panteão de ancestrais cultuáveis publicamente, mas não incorporáveis.

Diferentemente do porto-alegrense Tiago de Xangô, Peggy de Yemonjà não busca na mitologia a sua explicação para Xangô Kamucá; busca na história. Volta-se para a legitimidade da própria história em si, através da arqueologia, para ratificar seu argumento, centrado sobre a etimologia do termo Kamucá, e sobre o lendário reinado de Xangô. Nessa narrativa, a quantidade de objetos que remetem diretamente a África, sem passar pelos mitos e negros crioulos da América, se explica pelo alto poder legitimador do termo África sobre qualquer objeto afro-referenciado. Entendo que no seminário de iya Peggy, em um momento em que se resolviam dúvidas quanto ao culto de um ancestral, o Xangô Kamucá, a sacerdotisa acabou prestando reverência aos seus ancestrais modernos, a cultura escolar e o discurso histórico, mostrando o hibridismo "africanista ocidental" existente nos objetos afro-religiosos na Argentina. Note-se que o supracitado pai Alfredo de Ogum também invoca a disciplina histórica como base para o seu argumento. Mas enquanto este dialoga com a história argentina para legitimar a existência de sua religião neste país, iya Peggy faz uma conexão direta com a África. [...]

Este texto sobre *Kamuka*, é revelador, até então, não tínhamos informações que nos levassem a esta divindade direto para a Nigéria, por isso procuramos a Embaixadora da Cultura do *Alaafin* de *Òyó*, Paula Gomes (informação pessoal) para nos auxiliar com dados que nos leve ao mucá (servo), que nos respondeu;

> "Na hierarquia dos servos de *Alaafin* até ao dia de hoje, esse nome não existe, a historia oral é recontada através dos *oríkì*, esse nome não existe, não existem provas de nenhumas escavações feitas. Não existem provas orais, nem físicas. Ninguém conhece. Como lhe disse esta história não pertence a *Òyó*."

Referente ao nome *kamuka*, ficou claro que não existe tal divindade no culto em *Òyó*, por isso, voltamos ao inicio e menção de três fontes, a primeira foi o próprio Paulo Tadeu e a segunda o nosso informante *Bàbálòrìsà* e professor de História Denis de *Odé*, e finalmente o *Bàbá* Raul, que confirmam que Waldemar foi iniciado para *Sàngó Agodô.*

O professor e pesquisador Ari Oro, citado por Tadeu, fala sobre os *Kànbína,* segundo a sua fonte, apesar do nomes induzir ao povo *Banto,* o seu informante narra que não encontrou *nKisse* sendo cultuados no culto da *Kànbína*, confira;

[...] *CABINDA*. Trata-se de uma nação Banto, originalmente de fala *Kimbundo*. O cemitério é o início da nação religiosa de Cabinda, diz um pai-de-santo e estudioso do batuque. Segundo ele, o culto aos *Eguns* nesta Nação é tão forte que dificilmente se encon- trará uma casa-de-religião sem que tenha o devido assentamento de *Balé* (culto aos *egunguns*), ou *Igbalé* (casa dos mortos). (Ferreira, 1994:59)"

Já para o babalorixá Pernambuco Nogueira, nos rituais de Cabinda que frequentou no Rio Grande do Sul "**jamais ouvimos falar de *Inkices*". O que sempre foi cultuado foi o Orixá iorubano"** (Adalberto Pernambuco Nogueira, é presidente do Conselho Estadual da Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiros do Rio Grande do Sul (CEUCAB/RS) (o grifo é nosso)

Segundo consta, este culto foi trazido para o Rio Grande do Sul por um africano conhecido por *Gululu*, de cujas mãos saiu a figura mais marcante do culto Cabinda no Rio Grande do Sul: Waldemar Antônio dos Santos, do Xangô Kamucá. Dele descenderam as famosas Mãe Maria Madalena Aurélio da Silva, de Oxum *Epandá Demun*, que iniciou Romário Almeida, do Oxalá, e Henrique Cassemiro Rocha Fraga, de Oxum *Epandá Bomi*, todos falecidos, e Mãe Palmira Torres dos Santos, de Exum *Epandá*

> *Olobomi*, que iniciou João Cleon Melo Fonseca, do Oxalá, que é tido hoje como o mais importante herdeiro da tradição Cabinda do estado, embora, como diz Pernambuco Nogueira, "de sua origem mantém apenas o rótulo: o conteúdo é todo ele Ijexá" [...] (*ibidem*).

Referente ao *Gululu*, vale trazer um trecho do escritor Paulo Tadeu, que menciona o seguinte;

> [...] Arrumaram até um fundador da Nação Religiosa de cabinda, em Porto Alegre, denominado de "*Gululu*", um africano. Depois, não contentes, porque não tendo qualquer lógica, não vingou tal arrumação ou armação, resolveram arranjar um codinome ("*Gululu*") para o Babalorixá REI da Nação de Cabinda; aí então, segundo eles, o Babalorixá REI WALDEMAR seria o próprio "*Gululu*"(?) [...] Declaramos mais, que, é possível que *Gululu* (codinome dado por inventores e pseudos "entendidos" para o Babalorixá Rei WALDEMAR) seja um desses africanos de origem *bantu* que aprendeu a cultura dos Orixás aqui no Brasil com os sudaneses (leia-se Nagô (Yorubá); Ijexá; Jeje; Oyó; entre outros povos religiosos), mas resolveu fundar uma sociedade religiosa com negros originários da mesma religião (Cabinda), batizando (colocando um nome; uma alcunha, um apelido, denominando) sua Nação, então *Cabinda* [...] (Tadeu, pg 51)

O texto do Paulo Tadeu sobre *Gululu*, nos despertou uma dúvida, e segundo os nossos informantes, o resultado foi o seguinte;

> *Gululu* foi um africano que iniciou o Waldemar (*Bàbá* Raul)

Em determinado momento surgiu a possibilidade de que Waldemar, tenha sido iniciado por uma sacerdotisa de Porto Alegre, sem vinculo com o africano *Gululu*, confira;

> Há possibilidade de que Waldemar Antonio dos Santos, tenha sido feito por algum batuqueiro sim, infelizmente não há registros que provem a existência nem do *Gululu*, nem de quem o iniciou, mas sabemos que naquela época trocavam muitos conhecimentos entre os batuqueiros, e que era comum um ajudar o outro em seus rituais, o que nos faz pensar que Waldemar ao iniciar o "Lado da Kànbína", ele pode filtrar informações e receber fundamentos dos lados (*Jeje*, *Ijesa* e *Òyó*) já instalados na época. (informante – *Ìyá* Dida de *Sàngó*)







Seguimos a orientação de descendentes, da atualidade para criar uma árvore genealógica partindo do Waldemar para os seus descendentes.

Não podemos confundir a divindade *Kamuka* com o Waldemar, da mesma forma que o *Òkúta* de um *Òrìṣà* não deve ir para o *Ìgbàlẹ̀*, afinal sabemos que um *Eégún* não é *Òrìṣà*, simplesmente por que *Òrìṣà*, não é *Eégún, e no Ìgbàlẹ̀*, não vai *Òkúta* algum.

E durante o *Arissum*[19], e/ou, missa dos *Eégún*, as oferendas e rituais são feitas para os espíritos daqueles que se foram, e, ocorre o mesmo no *Ìgbàlẹ̀* fazem oferendas para os antepassados, sendo que sabemos que ali não está mais o *Òrìṣà* de um falecido. Mesmo porque no *Arissun*, com os rituais que são feitos, desligam as divindades do *Òkúta,* seria nada mais que uma pedra, pois o *Òrìṣà* já abandonou esta pedra nos rituais do *Arissun*.

ÀMÀLÀ DO BATUQUE

A comida de *Ṣàngó*, chamada *Àmàlà*, deve ser a mais popular entre todas as religiões, que dificilmente foge do "Quiabo", refogado com carne de peito, camarão ou espinhela de carneiro, deste cozido retira um pouco da agua preparar um pirão que é servido em uma Gamela de madeira.

19 *Arissum* – Ritual fúnebre, vinculado aos ancestrais da casa.

Segundo Correa (1992, p. 50) "[...] o Batuque manteve-se graças à estrutura sólida do modelo Jeje-nagô, e aí supõe-se o ingresso de não-sudaneses [...] entretanto, este ingresso não resultou, ao que tudo indica, em grandes influências "banto no ritual".

Há uma dúvida se o culto a *Kamuka* poderia estar ligado ao *Aláààfin Baru*[20], e possivelmente relacionado aos rituais dos ancestrais (Eégún). E durante o *Arissum* e ou a chamada Missa dos *Eégún*, *Kamuka* é a principal divindade invocada para ministrar os ritos fúnebres no *Ilé-ìbó-akú*, porem isso ocorre em sintonia com o *Arissum*, não que ele seja um *Eégún*, participando do ritual. Saiba o que a Mãe Beata nos informa sobre Baru;

> "Existe uma qualidade de Xangô, chamada *Baru*, que não pode comer quiabo. Ele era muito brigão. Só vivia em atrito com os outros. Ele é que era o valente. Quem resolvia tudo era ele. Xangô Baru era muito destemido, mas, quando ele comia quiabo, que ele gostava muito, lhe dava muita lombeira. Dormia o tempo todo! E por isso perdeu

20 *Baru* - Na África o culto a este *Aláààfin* está cercado de tabus, pois durante seu reinado cometeu muitas atrocidades, motivo pelo qual os africanos não o raspam nem assentam. Não fazia prisioneiros, matava todos, incendiou seu reinado e possuía um temperamento incontrolável, é conhecido como o *Sàngó Baru* (dono do buraco, um quadrado no chão como *Ilé-ìbó-akú)*, justo por ter sumido num buraco na terra. Está ligado diretamente à *Eégún* e ancestrais, conhecido na cultura Afrosul como *Kamuka*, conforme reza a mitologia afro-brasileira na diáspora Afrosul.

muitas contendas, pois quando ele acordava seus adversários já tinham voltado da guerra. Ele ficava indignado. Então, resolveu consultar um oluô, que lhe disse:

- Se é assim, deixar de comer quiabo.

- Eu deixaria de comer o que eu mais gosto? – respondeu Xangô Baru.

- Então, fique por sua conta. Não me incomode mais! Será que a gula vai vencê-lo?

- perguntou o Oluô.

Xangô Baru foi para casa e pensou:

Eu não vou me deixar vencer pela boca. Vou lá e perguntar a eleo que eu faço, pois o quiabo é meu prato predileto.

E saiu no caminho da casa do Oluô, que já sabia que ele voltaria. Lá chegando, disse:

- Aqui estou. Me diz o que eu vou comer no lugar do quiabo.

- Aqui neste mocó tem o que você tem que comer. São estas folhas. Você temperando como quiabo, mata sua fome – lhe mostrou o Oluô.

- Folha?! – perguntou Xangô Baru.

- Sim – respondeu o Oluô. – Tem duas qualidades, uma se chama Oyó e outra Xanã. São tão boas e gostosas quanto o quiabo.

Xangô Baru foi para casa e preparou o refogado, e fez um angu de farinha e comeu. Gostou tanto, e se sentiu tão bem e tão fortalecido, e não teve mais aquele sono profundo. Alias, ele se sentiu bem mais fortalecido, e não teve mais aquele sono profundo. Aliás, ele se sentiu bem mais jovem e com mais força. Ai ele disse:

- A partir de hoje, eu não como mais quiabo.

- Dai sua quizila com o mesmo, é como eu disse no começo: "Todo caso é um caso". Esse caso me foi contado pelas minhas mais velhas, agora, quem quiser dar quiabo a Baru, que dê!

(Beata, p.107 à 108)



Óyó – Nomes populares: cauru-da-bahia, junta-azul; Nome Cientifico: *Corchorus Olítorius L. Tilacce* Orixá: Xango; Elementos: fogo/masculino. De possível origem africana, esta planta ocorre no Brasil, medrando de preferencia em terrenos úmidos e sombreados. (Barros, p. 308)



Outra referencia sobre o *Àmàlà* de *Ṣàngó*, a receita é publicada por Gisele *Omindarewá*, dizendo que "a comida de Xangô Baru é diferente, porque Baru não aceita quiabos; seu *Àmàl* é feito com língua-de-vaca (*Chaptalia intergrifolia, compositae*). (Cossard, p. 107)



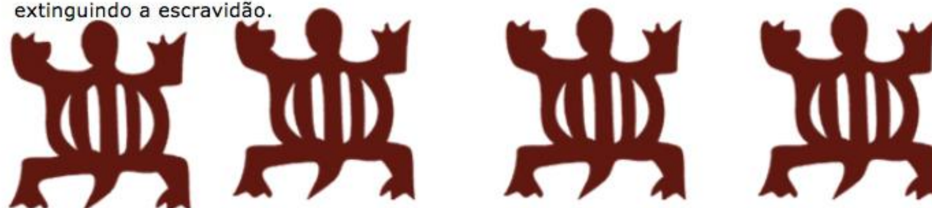
QUEM É WALDEMAR ANTÔNIO DOS SANTOS?

Waldemar é o patrono e fundador da Raiz religiosa *Kànbína*. Segundo Tadeu (2008, p. 31) teria nascido em 04 de agosto de 1883, em solo brasileiro, morrendo em 15 de setembro de 1935. Sabemos que Waldemar, era filho de Pedro dos Santos e Maximiliana dos Santos, e na verdade faleceu dia 16 de setembro, aos 52 anos, por complicações do coma, causado pela diabetes. Deixando a viúva Ottilia Tavares dos Santos e os filhos Antonio (21 anos), Manoel (16 anos) e Nair com (6 anos).



Figure 1 Waldemar foto adquirida no site Xango Sol

Filho de escravos, ele nasceu livre, pois a lei nº 2.040, lei do ventre livre, de 28 de setembro de 1871, que liberou as crianças nascidas de pais escravos, e, mais tarde quando ele estava com cinco anos, veio a Lei Áurea, Lei Imperial nº 3.353, sancionada em 13 de maio de 1888, extinguindo a escravidão.



Waldemar foi operário de construção civil. E em meados dos anos 30, Waldemar deixara uma filha de religião pronta[21], a sacerdotisa Maria Madalena Aurélio *Òsùn Jimu*, segundo o nosso informante ela foi única a ser aprontada por ele, quem finalmente aprontou *Bàbá* Romário *Òòsààlá* e Palmira Torres *Òsùn Pandá Olobomí*, entre outros. Palmira Torres aprontou *Ìyá Olê Sàngó*; *Bàbá* Cleon *Òòsààlá*, *Bàbá* Henrique de *Òsùn*; *Bàbá* Adão *Bará Èsù Biomi; Alágbè* e *Bàbá* Antonio Carlos *Sàngó* e *Ìyá* Marlene *Òsùn* [Informação pessoal do *Bàbálòrìsà* e professor Denis de *Odé*]

Já vimos que *Sàngó* não é cultuado entre os *Bantos*. Entretanto, Paulo Tadeu nos traz o seguinte:

> [...] quando o Babalorixá WALDEMAR ANTONIO DOS SANTOS (nascido em 24 de agosto de 1883) deu inicio ao culto Cabinda, em data não precisa historicamente, porém, de boca a ouvido, sabe-se que o mesmo contava com a idade entre 10 a 12 anos, destacando-se como religioso em estado de sublimação (no sentido de perfeição e de purificação) até a sua expiração, quando fez a passagem para o *Òrun* (firmamento) e 1935.[...] Querem dizer que a causa dos escravos da Cabinda falarem a língua dos

[21] Pronto – Termo usado entre os Afro-Gaúchos para determinar quem chegou ao sacerdócio e está apto a iniciar indivíduos na religião Batuque.

> *Yorubás* (Nagô) e, via de consequência, denominarem de "Orixás" (termo *Yorubá* nagô) os seus *inkices* (termo kibundo, bântu (, no Brasil, não teria sido o domínio social e religioso exercido em solo brasileiro[...] (Tadeu, p. 31)

Se Waldemar nasceu em 1883, aos doze anos seria o ano de 1895, mas no início da década de 50 não havia registros da Cabinda, nem Banto, nem *Yorùbá*.

Da morte de Waldemar em 1935, até o ano de 1956, data da Comissão Gaúcha de Folclore, teríamos nada mais do que 21 anos, um tempo razoável para a Madalena, única filha aprontada por Waldemar, aprontar a *Ìyá* Palmira e o *Bàbá* Henrique da *Ọ̀sùn* aprontarem filhos e começarem a divulgar, sabemos que o *Bàbá* Cleon se aprontou em 1952, sendo assim, a *Kànbína* já poderiam ter contado e dado as referencias.

> [...] em data de 24 de agosto de 1883, quando o mesmo foi escolhido, no ventre pelo ORIXÁ REI XANGÔ KAMUCÁ BARUÁLOFINA, que, conforme todos os demais Deuses do Panteão dos Orixás, já sabia o futuro encargo religioso do seu filho WALDEMAR, porém, quem teria aprontado o Babalorixá Rei Waldemar não é conhecido por ninguém, e, caso alguém arrisque palpitar, ou arrumar uma Mãe ou Pai-de-religião para o mesmo, será

> especulação, mentir, maldade, ou invenção de quem deseja enxovalhar esta grandiosa Nação dos Orixás. [...] (Tadeu, p. 33)

Cabe salientar que, Paulo Tadeu não apresenta referencias, quando, falando de Waldemar, diz que "o mesmo foi escolhido no ventre". Não sabemos como ele obteve esta informação (e talvez outras).

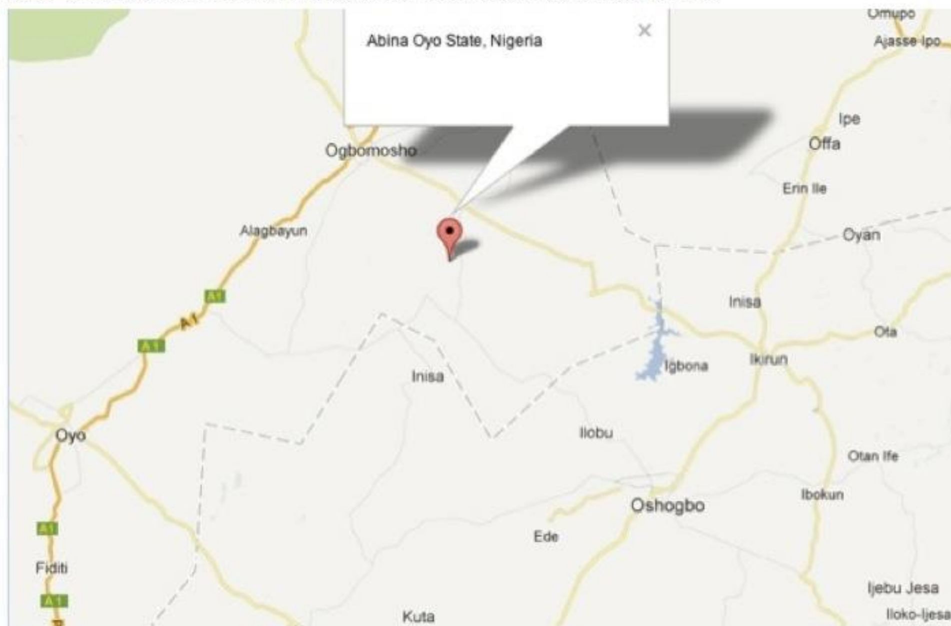
BUSCANDO *KÀMBÍNA* NA GEOGRAFIA *YORÙBÁ*

A cidade yorùbá *ÀBÍNA.*

Desejamos apresentar uma cidade *Yorùbá Àbína* e um mapa do palácio de *Òyó*.

Os quartos do palácio de *Òyó* eram conhecidos por *Káà*, (ver foto abaixo) o que gera uma leve possibilidade de estarmos visualizando a possível origem da *Kánbìna,* que, baseia-se nos rituais, divindades e conceitos *Yorùbá*, e, por possuir grande vínculo com o *Aláààfin e os rituais Yorùbá, que nos chamou atenção.*

A cidade Abina está localizada em Òyó, na Nigéria e suas coordenadas geográficas são latitude: 8,0167°N e longitude: 4,3333°E. A moeda local de Abina é Naira (NGN).





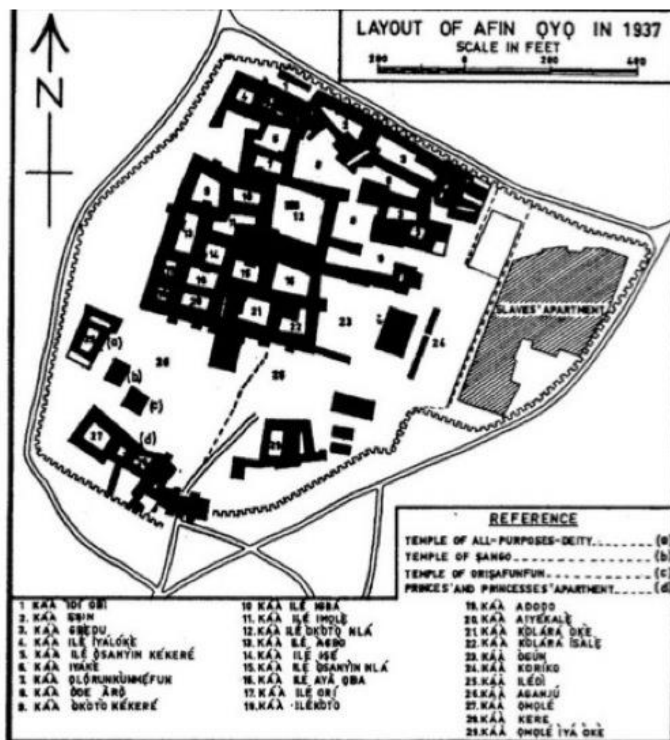
	Higher level places	Name variants	Place type	Place time period	Standard text	Culture	Iso code	Geo code	Indentification number
What You Searched For									
Abina	Oyo Nigeria World	abina	Type: Populated Place Code: PPL FC: P		Abina	Africa	NG-OY	8.0166667 N 4.3333333 E	3787692
Other places found in Abina: 0									

Não é possível afirmar que este ou aquele é o caminho certo e único, no entanto, podemos observar o nosso culto, nossa comunidade e nossos rituais, que nos levam à cultura *Yorùbá* e seus costumes, e o estudo das evidencias e possibilidades nos levam a imaginar possíveis vínculos da *Kànbína* com a *Àbína,* como também o nome dos *Káà(lugar) e kòbì* (quartos) do palácio de *Òyó.*

> [...] O portão principal do palácio dá acesso ao mais largo dos pátios conhecido como *Aganjú*. Usado principalmente para assembleias com todo o povo da cidade, o *Aganjú* espalha-se aproximadamente sobre 3.5 acres. Nele há os templos de três *Òrìsà: Sàngó, Òrìsàfunfun* e a divindade para todas as coisas [...] (Ojo, p. 48)

De acordo com o texto acima, trabalhamos o conceito *Yorùbá* e a descendência do ***Aláààfin,*** e seus costumes, é muito importante saber que a *Kànbína* está ligada aos rituais *Yorùbá.*





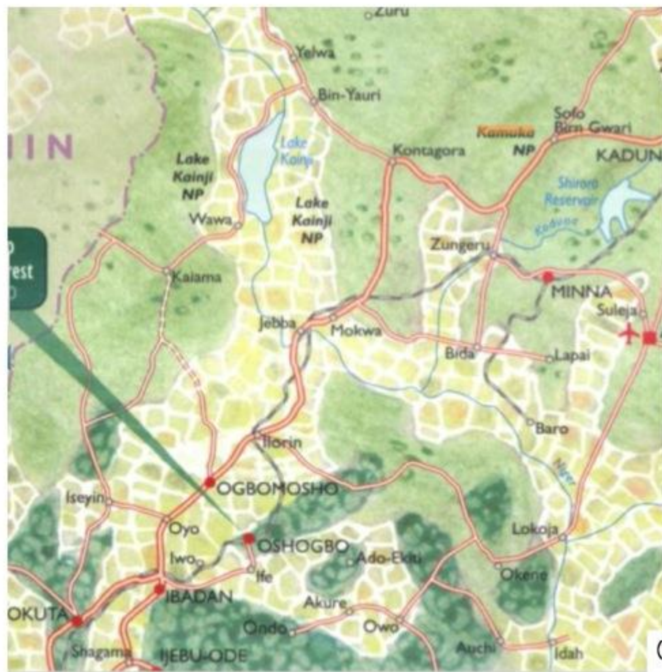
(página da foto: 47)

Por isso, existe a possibilidade do nome *Kànbína* ser a aglutinação das palavras *Káà+Ábìna* = *Káàabin.* Naturalmente que são apenas sugestões. Porém diante de tantas informações que nos levam ao *Alafinato*, esta possibilidade mostra-se um caminho comum e honesto.

Parque Nacional *Kamuku*

Um dado geográfico que vai de encontro ao propósito deste texto, é o Parque Nacional *Kamuka* (também chamado de *Kamuku*) ao norte de *Ọ̀yọ́*, como podemos ver nas imagens a seguir:





(Williams, 1998, p. 292)



(Williams, 1998, p. 292)

Williams assim o descreve:

> [...] Parque Nacional *Kamuka*, 125km a oeste de *Kaduna*, próximo da cidade Birnin Gwari. O portão do parque é 23km ao sul saindo da rodovia Lagos-*Kaduna*, próximo de Dagara. Kamuka cobre uma área de 1.121m^2 de bosque e pântanos, e foi noticiada como um parque nacional em 1999, a partir de uma área florestal, recebendo o nome de um grupo étnico local. [...]

Yakan (1999, p. 396) informa que:

> [...] Os *Kamuku* são povos do Oeste Africano. Eles estão concentrados, na área central oeste da Nigéria, particularmente no estado de *Kwara*". Também Bascom (1991, p. 3) escrevendo sobre a Divinação de *Ifá*, acrescenta que "Os *Kamuku* são povos vizinhos, na província *Niger*, norte da Nigéria. Entre os *Kamuku*, para se prever o futuro, ervilhas são chacoalhadas dentro de uma carapaça de tartaruga, e colhidas com a mão direita ou esquerda. Elas são contadas, e de acordo com a quantidade colhida, marcas são feitas no solo. Este processo é repetido oito vezes.

Um hotel nigeriano próximo à região do Parque Nacional *Kamuka*, mantém um portal na internet, onde se vê clara citação a este parque nigeriano, como um dos pontos turísticos. Vejamos:

www.hamdalahotelkad.com/kad-%20turist%20guide.html



Leões do Parque Kamuka







Matsirga Cataratas

O *NÀGÓ KÒBÌ*: UMA SINGELA HOMENAGEM À *KÀNBÍNA*

Devido ao *Aláààfin* descender diretamente de *Okanbi*, é perfeitamente justo atribuirmos-lhe o *Oríkì* (nome de louvor) *Àkòbí Odùduwà*, conforme demonstramos. Mas este dado não é o mais importante para justificar a aplicação do título *Nàgó Kòbì*, à nação *Kànbína*.

O fato da *Kànbína* possuir uma construção nos templos que cultuam esta divindade, localizada no pátio dos templos, ao lado do *Bara Lode*, vai de encontro, em África, com a arquitetura do Palácio do *Aláààfin*, que possui um quarto exterior, uma extensão da construção principal, chamado *kòbì*. Para relembrar, citaremos novamente, *Johnson*:

> [...] uma nova abertura é feita por ele na *Aganju Kobi*, através dela que ele entra no recinto interior do palácio. Esta entrada é para o seu uso exclusivo dentro e fora do *Kobi* durante o seu reinado: em sua morte é fechada. Nesta entrada tem que oferecer em sacrifício um caracol, uma tartaruga, um tatu, um rato de campo (*emó*) um rato grande (*okete*) um sapo, um girino, um pombo, uma galinha, um carneiro, uma vaca, um cavalo, um homem e uma mulher, os dois últimos sendo enterrado no limiar da

abertura; no sangue das vítimas e sobre o túmulo dos dois últimos, ele tem que caminhar para o átrio interior [...]

Colhermos informações com o *Bàbálòrìsà* Raul Dornelles, quem herdou[22] os assentamentos do *Bàbálòrìsà* Henrique da *Òsùn*, após a sua morte. Explicou-nos que a sua finada avó Palmira da *Òsùn*, preparou o assentamento do *Kamuka* para o *Bàbálòrìsà* Henrique da *Òsùn,* uma pequena casa situada na frente do templo, que fica ao lado do *Bara Lode,* destinada apenas para esta divindade. Segundo ele, na época poucos tinham o *Kamuka* sento, pois a maioria possuía apenas a segurança do *Kamuka* no centro do salão onde cultuavam *Òrìsà*, e explica o por que. Segundo o *Bàbá* Raul, era costume dos sacerdotes(isas) daquela época, montarem assentamentos e seguranças diferentes para os filhos com o propósito de evitar que um derrubasse o outro em feitiços quando houvessem desavenças.

Nàgó'Kòbí, simplesmente é um título em homenagem, por ora aplicado à raiz religiosa *Kànbína*, refere-se à sobrevivência da construção estendida que existe no palácio do *Aláààfin*, o *kòbì,* simbolizada na construção da "casinha de *Kamuka*", que é muito comum encontrar nas casas do

[22] Um sacerdote que possua casa aberta, pode herdar apenas os assentamentos ou fundamentos de seu *Bàbá* ou *Ìyá*, para preservar o *àse*.

culto vinculado à *Kànbína*, que destina ao rei da *Kànbína*, *S̲àngó Kamuka*, uma construção também estendida ao quarto-de-santo do Batuque do Rio Grande do Sul.

Para melhor evidenciar e justificar, vamos transcrever o verbete *kò̲bì* do dicionário Abraham, R.C. *Dictionary of the Modern* Yorùbá, 1962, pg. 45:

> *kò̲bì* – (1) [a]. uma extensão construída fora do palácio, para servir como quarto. [b] v. Ààfin 4 L. (2) ~ *ago̲njú*. [a] trono-quarto onde o *Aláààfin* aparece. [b] v. Ààfin 4 H. [c] o terceiro ou quarto *kò̲bì*, é para os músicos.
>
> Vamos verificar também as recomendações do verbete, no mesmo dicionário, à página 18:
>
> *Ààfin* 4 H - [...] Ele agora é um rei. Uma nova abertura é feita no *kò̲bì-ago̲njú* para ele entrar no recinto. Animais, um homem e uma mulher, foram sacrificados ali e enterrados na abertura. Sacrifício humano também será feito durante o enterro do *Aláààfin*.
>
> *Ààfin* 4 L – Funeral do *Aláààfin* - [...] existem tantos *kò̲bì* dentro do *Bàrà*, tantos quantos forem os reis enterrados ali. [...]

Chamamos a atenção que, a palavra *Bàrà*, acima, não tem nenhuma relação com *Òrìṣà Èṣù* ou *Bará*. Para que isso fique claro, vamos transcrever também o item 4 D, idem, idem.

> *Ààfin* 4 D - A coroação acontece três meses após a morte do último rei. Este dia é chamado "o dia da visita ao Bàrà". O *Bàrà* é um mausoléu real, e está sob a custódia da sacerdotisa *Ìyámọndẹ̀*.

No ritual da *Kànbína*, quando um sacerdote de uma casa falece, após 32 dias, joga-se para ver qual procedimento deverá ser tomado em relação à casa-de-santo e aos iniciados por ele. Somente após três meses é que deverá ser feito qualquer ritual para retirada da mão do antigo sacerdote.

Conforme demonstrado, é clara a evidência de que a nação *Kànbína* tenha sua origem no *Alafinato Yorùbá*, ao invés de ser, uma sobrevivência *Banto*, como se acredita. Assim, em homenagem a esta nação, nós a reverenciamos como a nação *Nàgó'Kọ̀bí*, por ter, conforme acreditamos, seus rituais, diretamente ligados, primordialmente e primogenitariamente, ao *Alafinato*, através de *Kamuka*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve o objetivo de estudar, não só a sobrevivência dos costumes do *Alafinato Yorùbá*, como também demonstrar que nação *Kànbína*, por seus rituais, está muito mais relacionada com os *Yorùbá*, do que com os Bantos.

Devido ao foco direcionado deste texto, pode o leitor ser induzido a pensar que a *Kànbína* é um culto de *Eégún*... Não, não é. A nação *Kànbína* é voltada ao culto de *Òrìṣà* assim como as outras nações, mas tem um ritual de *Eégún* diferenciado, que a caracteriza das demais, cujos ritos demonstram uma sobrevivência do *Alafinato* Yorùbá.
Vimos que, ao estudar os ritos da nação *Kànbína*, fizemos um paralelo entre os costumes *Yorùbá* para entronação do *Aláàáfin*, e o culto de *Kamuka*, rei desta nação, no Batuque do Rio Grande do Sul.

Apresentamos a definição de *Aláàáfin,* e como ele é escolhido, mostrando os costumes *Yorùbá* com relação aos sacrifícios humanos, e a proteção a *Eègún*, na sua coroação.

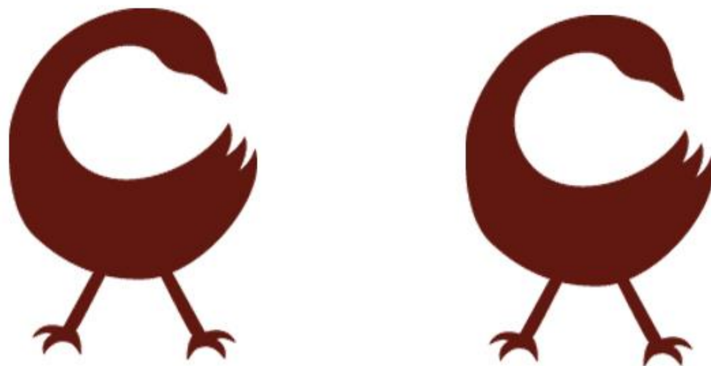
Observamos na cultura *Yorùbá,* os pontos que a ligam à nação *Kànbína*, encontramos informações que vão além de coincidências, existindo muitas evidências que nos levam a crer que as origens desta nação, estão ligadas ao *Alafinato*.

Mostramos que a palavra ioruba *kòbì* refere-se a um quarto particular do *Aláààfin*, uma extensão do próprio palácio real, cujo costume pode ter sobrevivido nos rituais da nação *Kànbína*, no R.S., que possui um assentamento exterior, em separado, de *Sàngó Baru* (*Kamuka*), conforme citado pela nosso informante *Bàbá* Raul Dornelles, provando a sua existência passado por uma das matriarcas da Kànbína, sendo que em momento algum tentamos plantar qualquer informação para justificar qualquer fundamento que possamos ter encontrado ou que seja praticado por nós. Assim, a expressão *Nàgó Kòbì*, é um *oríkì,* um nome de louvor, carinhoso forma de se louvar a nação *Kànbína*.

E finalmente o texto esclarece que no *Ìgbàlè,* não vai *Òkúta,* pois não segue o costume da matriz *Yorùbá,* por isso, precisamos conceituar e esclarecer também que não se cultuar *òrìsà* no *Ìgbàlè,* nem mesmo há possibilidade de *òrìsà* virar *Eégún*.

Entendemos que no *Ìgbàlè*, se encontra Waldemar, sendo cultuado como ancestral, ao contrário do que se pensava que seria o *Sàngó Kamuka*, que estaria no *Ìgbàlè.*

Concluímos com a visão de que, a Nação *Kànbína*, do Batuque afro-sul, nada tem de *Banto*, antes, trazem em seus rituais, reminiscências do *Alafinato*, e sobrevivências de antigos rituais nagô, dos *Yorùbá*.



BIBLIOGRAFIA

ABRAHAM, R.C. Dictionary of Modern Yoruba, Hodder and Stoughton, London, 1962 [1946].

BASCOM, William. *Ifa Divination, communication between gods and men in west Africa*, Indiana University Press, Indiana, 1991 [1669].

CORREA, Norton. *O Batuque do Rio Grande do Sul,* Porto Alegre, UFRGS, 1992.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nàgó e a Morte*, Petrópolis, Vozes, 1976.

JOHSON, Samuel. *The History of de Yoruba, Routledge & Kegan paul Ltda, London*, 1973 [1921].

WILLIANS, Lizzie. Nigeria, New York, The Globe Pequot Press, 2008 [2005].

YAKAN, Muhammad Zuhdi. Almanac of African Peoples & Nations, Transaction Publisher, New Jersey, 1999.

BENISTE, José. Dicionário Yorubá Portugues , Bertrand Brasil, 2009.

TADEU, Paulo Ferreira. Os Fundamentos Religiosos da Nação dos Orixás, 1994, 2 edição, Editora Toqui, R.S.

TADEU, Paulo Ferreira. QUEM É O ORIXÁ XANGÔ KAMUCÁ DA NAÇÃO RELIGIOSA DE CABINDA?, Editora Tokí, 2008.

CORRÊA, Norton F., O BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL, ANTROPOLOGIA DE UMA RELIGIÃO AFRO-RIO-GRANDENSE, 1992.

OJO, Afolabi. *Yoruba Palaces*, A *Study of Afins of Yorubaland*. *London, University of London Press*, 1966.

SANTOS, Juana Elbein, OS NÀGÓ E A MORTE, Editora Vozes, Petrópolis, 1976

__________, Beata de Yemonjá, CAROÇO DE DENDÊ, A SABEDORIA DOS TERREIROS, como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos, Pallas, 2008.

BARROS, José Flavio Pessoa, Eduardo Napoleão, *Ewé Òrìṣà* Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de candomblé Jêje-Nagô, Bertran Brasil,2013.

MARINS, Luiz L., *OBÀTÁLÁ* E A CRIAÇÃO DO MUNDO IORUBÁ, Edicão do Autor, 2013

COSSARD, Gisele Omindarewá, AWÔ OS MISTÉRIOS DOS ORIXÁS, Pallas, 2008.

LAYTANO, Dante de. A IGREJA E OS ORIXÁS, Comissão Gaúcha de Folclore, Porto Alegre. (1889 – 1958), Endereço da sede; Faculdade de filosofia – Universidade Federal do Rios Grande do Sul, Av. Paulo Goma. POA, Comissão – Aldo Obino; Athos Damasceno Ferreira; Darcy Azambuja; Elpidio Ferreira Paes; Enio de Freitas e Castro; Ernani de Carvalho Haeffner; Fernando Corona; Gulhermino Cesar; J. C. Paixão Côrtes; Heinrich Bunse; Lothar Hessel; Luiz Carlos de Moraes; Manoelito de Ornelas; Moises Velino; Tony Seitz Petzhold; Walter Spalding; Erico Verissimo; L. C. Barboza Lessa; Adão Carrazoni.

BEM, Daniel Francisco, Tecendo o axé: uma abordagem antropológica da atual transnacionalização afro-religiosa nos países do Cone Sul, UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL, Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro, 2012.

INFORMANTES

PAULA GOMES

- Embaixadora da Cultura do *Alaafin* de *Òyó*, uma pessoa de confiança entre os *Yorùbá*, que apoia a preservação do antigo patrimônio cultural e tangível e intangível dos *Yorùbá*, Unida com o *Alaafin* de *Òyó*, *Oba* (DR.) Olayiwola Adeyemi III, JP., CFR., LLD para preservar o património Oyo. A Fundação tem a sua sede em *Òyó Alaafin* Palace, *Òyó*, estado de *Òyó*, na Nigéria. www.paulagomesfoundation.com

EDUARDO BRASIL

- Tata Matâmoride, iniciado quando 23 de julho de 1976, Nação Bantu, por Kaobakessy, *Ilé Alaketu Ijoba àse Ayra*.
- Conselheiro do CONPAZ - Conselho de Cultura de Paz da Assembleia Legislativa de São Paulo;
- Secretário do CONER/SP - Conselho de Educação Religiosa do Estado de São Paulo;
- Vice-Presidente do FOESP - Fórum de Sacerdotes e Sacerdotisas de Matriz Afro Brasileira;
- Presidente do INDRAB - Instituto Nacional de Defesa da Matriz Afro Brasileira;
- Presidente do ITC - Instituto Terceiro Corpo em Defesa da Saúde Natural;
- Conselheiro do CPDCN - Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra;
- Conselheiro do Comité Inter-religioso da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da Republica;

- Conselheiro do Comité Interreligioso da Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania de SP;
- Conselheiro do Fórum de Diversidade Religiosa da Secretaria Municipal de Igualdade Racial de São Paulo;
- Suplente do 1º Conselho de Cultura afro do Ministério da Cultura 2012 – 2014.

BÀBÁLÒRÌSÀ DENIS

- Denis Odé, Iniciado em Junho de 1996 pela Yalorixá Isabel de OXALÁ Nação Cabinha, Apronte feito em 23 de Abril de 1999 pelo Babalorixá Clovis de Aganju. Atualmente filho de Antônio Carlos de Xangô nação Cabinda. Nome da Casa de Santo. Ylê de Odé e Osun. Graduado em História pela ULBRA Canoas (2006), Pós Graduado pela Unisinos 2008 em História Do Rio Grande do Sul.

BÀBÁLÒRÌSÀ ELIAS OXALÁ

- Iniciado em 1972 por Cleon de Oxalá, em 2007 migrou para a família do Bàbá Enio de Oxum Pandá Miuá, Reside em Porto Alegre R.S.

ÌYÁ DIDA DE *SÀNGÓ*

- Porto Alegre, iniciada em 1981 por *Ìyá* Iara de Iemanjá.

RAUL DORNELLES

- Raul de *Sàngó*, iniciado por Mãe Moça em 1958, depois foi para a mão da *Ìyá* Otilia Rocha Montiel de *Òsùn*, e finalmente foi para a mão do *Bàbá* Henrique de *Òsùn*.

Fontes virtuais:

Blog Danças Folclóricas, publicado em Terça-Feira, 29 de março de 2011 - http://dancasfolcloricas.blogspot.com.br/2011/03/cambindas.html

Projeto Okutá, entrevista com o Bàbá Cesar *Sàngó Kamuka*, publicado em 30 de Outubro de 2012 - http://www.youtube.com/watch?v=Xb9HQZBSeQ4




Primeiro o homem aprendeu a adorar Deus,
para depois aprender a desenhar, escrever e
ler para se comunicar com este Deus.
www.olorun.com.br

O CULTO AOS MORTOS NO BATUQUE DO RIO GRANDE DO SUL

Por Erick Wolff8

Junho de 2014

RESUMO

Render homenagem aos mortos é muito comum nas religiões de matriz africana. Entretanto, os ancestrais cultuados nestes segmentos, de uma forma geral, não são os ancestrais consanguíneos, mas sim, os ancestrais da família religiosa.

Neste texto conceituaremos o balé do Batuque como culto “aos ancestrais”, desconstruindo o conceito de alguns sacerdotes que nele se cultua “Orixás que viraram egun”.

PALAVRAS CHAVES: balé, mortos, egun, batuque

INTRODUÇÃO

Quem são os ancestrais?

Os ancestrais são nossos antepassados, conceito geralmente aplicado aos ancestrais consanguíneos.

Entretanto, no contexto das religiões de matriz africana, são considerados ancestrais aqueles que fundaram as diversas liturgias e nações, entre elas a do Batuque (*Ijesa, Jeje, Òyó* e *Kànbína*). Em honra e consideração a eles, são realizados rituais para manter viva a sua memória, em um local separado e restrito chamado balé[23].

Os principais fundadores do Batuque do R.S. que pode ser cultuados, são:

- Waldemar Antonio dos Santos de *Sàngó Agodo Kamuka* (1883 à 1935), nos *Kànbína* do Batuque R.S.;
- Paulinho de *Òòsàálá Efan*, *Òòsàálá* nos *Ijesa* do Batuque R.S.;
- Custódio Joaquim de Almeida de Xapanã (1831 à 1935), nos Jeje do Batuque R.S.;

[23] Balé - A palavra correta é *Ìgbàlè*.

- Andrezza Ferreira da Silva de *Òsùn*, Mãe Donga (1882 à 1951), nos *Òyó* do Batuque R.S.;

O Balé no Batuque

O balé é um local especifico ao qual praticam rituais aos espíritos dos antepassados da família religiosa, consultamos alguns sacerdotes do Batuque, e encontramos dois tipos de Balé, um deles feito num buraco quadrado e depois coberto com uma laje para proteger o local, e outro situado numa pequena casinha, dentro também havia um buraco quadrado porem este ficava aberto, apenas a porta da casinha protegia o que continha dentro do Balé. Vejamos:

Raiz *Òyó* do Batuque Afro-Gaúcho, os rituais fúnebres são feitos num buraco aberto diretamente na terra, com função especifica para rituais fúnebres, e batizado para *Eégún*, após a cerimonia encerra o buraco fechando com terra, a seguir borrifando água o local para afastar os *Eégún*. (informante - Alexandre *Sàngó*)

Raiz *Jeje* do Batuque Afro-Gaúcho, possui uma casinha com alguns objetos sagrados, onde costuma dar inicio aos rituais, porem o *Arissun* finaliza no mato, onde costumam abrir um buraco para *Eégún*, e fecham após do ritual. (informante – Leonardo de *Aganju*)

Na raiz *Ijesa* do Batuque do R.S., constroem uma casinha, a meia água de modo que fique um nível abaixo da casinha do *Lode*, nesta casinha há um pequeno quadrado na terra, com uma tampa semelhante a túmulo, onde realizam determinados rituais para *Eégún*. (informante – *Bàbá* Tito *Sàngó*)

Na raiz Kànbína do Batuque do R.S., na maioria das casas abrem um buraco nos fundos do templo, ao qual destina-se os rituais para *Eégún*, sabemos que não é muito comum, no entanto sabemos que há famílias que constroem uma casinha. (informante - *Bàbá* Raul *Sàngó*)

Importante destacar que os nossos informantes afirmam que em momento algum há rituais maléficos ou para maldade com os *Eégún*, eles consideram *Eégún* seus ancestrais, por isso, evitam o dano.

Porem alguns deles relatam a existência de Balé construídos para o mal, que neste caso, não é para cultuar os antepassados. Este Balé do mal é existe em algumas casas *Kànbína* e no Jeje, segundo as nossas fontes.

Observamos que em todas as raízes religiosas do Batuque, para aqueles que não possuem um local reservado para *Eégún*, os sacerdotes **abrem um buraco no templo ou no mato**, provisório e fecham após o termino dos rituais fúnebres.

Sabemos o Balé é um local de culto para dos ancestrais, fundado pelos descendentes para venerar os seus antepassados, entretanto, no Batuque, mais novos também podem ser cultuados, um descendente da comunidade, tornando-se um local para adoração dos mortos pertencem à comunidade religiosa, dando ênfase aos que possuíam iniciações e cargos pertinentes ao culto religioso, como Sacerdotes (isas), prontos[24] ou *alágbè*[25].

Porem, tal procedimento está desalinhado com a culto tradicional dos antepassados. Não há lógica em abrir um Balé com o próprio filho de santo. (informante - *Bàbá* Raul *Ṣàngó*)

OBJETOS SAGRADOS NO BALÉ

Para a construção e sacralização do Balé, é necessários fragmentos religiosos e pessoais dos descendentes, no caso daqueles que possuem espaço físico para a sua construção, ou em alguns casos onde abrem o buraco e fecham, não há necessidade de ter objetos. No entanto sabemos que seja errado violar cadáveres ou túmulos, para roubas restos mortais dos parentes, ou em pior caso de desconhecidos, para sacralizar o

[24] Prontos - Iniciados que possuem *àṣe* para feitura de santo.
25 *Alágbè* – Aquele que usa cabaça como instrumento musical. (Beniste); usado também para aqueles que tocam o Tambor nos rituais do batuque.

Ìgbàlẹ̀, pois além de violar cadáveres ainda estaria agregando uma pessoa que não foi iniciada na família religiosa, ou seja, o *Eégún* não pertence a família.

Conforme citamos acima há sacerdotes que aproveitam o Balé no culto a Eégún no Batuque, para a maldade. Neste caso os *Eégún* são usados para magia, demanda, e disputas entre sacerdotes, criando um status de medo e terror para aqueles que o possuem, porem não tem nada haver com a Matriz *Yorùbá* e o próprio culto aos mortos.

O QUE PENSAM OS *YORÙBÁ* SOBRE A ANCESTRALIDADE:

Os *Yorùbá* possuem um conceito sobre o *Ìgbàlẹ̀*, ao qual deve-se honrar e respeitar os antepassados, para entenderem melhor, iremos esclarecer quem é *Bàbá Eégúngún*, este possui um ritual próprio ao qual não é praticado nos rituais do Batuque. Neste ritual há manifestação do morto, onde é vestido e paramentado, onde interage com a comunidade a quem pertence. Diferentemente do ritual do Batuque, onde durante o *Arissun*. Que apesar de haver uma manifestação em alguns cavalos de *Òrìṣà*, estes não são em momento algum os chamados *Bàbá Eégúngún*.

Em seu Livro Antropologia de uma religião Afro-Rio-Grandense, Norton explica a dificuldade de conceituar os ancestrais, e o grande mito de terror e maldade que gira em torno de ***Eégún***;

> [...] muito forte e indissociável de perigo que os espíritos dos mortos possuem [...] Basta simplesmente pronunciar a palavra "***Egum***", o nome que estes recebem para que a pessoa se exponha a ser vitima de seu ataque [...] Testemunhei casos em que pessoas praticamente idolatradas, como a Mãe Moça ou a Mãe Ester, boníssimas, bastou ocorrer a morte para gerar pavor coletivo face a seus ***egun***. [...] (Norton, p. 132)

Observamos o drama que envolve esta entidade, que nos fez buscar os conceitos de ***Eégún*** e ***Ìgbàlẹ̀***.

Para que possamos entender melhor como se dá o culto à ancestralidade dentro das religiões Afro-brasileiras, estas seguem conceitos baseados na Matriz Africana *Yorùbá*, estas possuem um culto em memória aos seus mortos, centralizado no *Ìgbàlẹ̀*, onde concentram rituais para manter viva memória do falecido. Porém tanto o ritual quanto o conceito Afro-brasileiro chega a ser um pouco diferente da Matriz Africana, que pela facilidade de enterrar seus mortos no quintal ou, até mesmo dentro da casa, eles podem cultuar seus ancestrais com *Eegun* presente.

Como no Brasil possuímos dificuldade obter a ossada do morto, entendemos que cabelo, unhas, uma peça de roupa que ele tenha usado na hora da morte e ou algum objeto de ritual como *Igbá-orí*[26] ou algo que pertença ao morto, possa conter fragmentos da sua energia para que ative aquele *Ìgbàlẹ̀*, criando um vinculo com o morto e a comunidade.

Outro fator importante que dificulta o culto a *Eegun*, é poder enterrar seus mortos nas dependências dos templos, dando inicio ao *Ìgbàlẹ̀*, que cada templo levanta para que possa render homenagem aos seus antepassados e para que eles protejam seus templos e os oriente de tempos em tempos.

Rituais no Balé do Batuque do R.S.

O Batuque do R.S., possui um conceito próprio e particular de culto aos ancestrais que se distancia da matriz, porém precisaremos detalhar os pontos que realmente destoam da matriz;

26 *Igbá-orí* – Recipiente sagrado que representa o *Orí* daquele individuo, usado durante os rituais do *Orí*.

1 – No Balé do Batuque, possui dois conceitos sobre ancestralidade, um que está de acordo com a Matriz e outro que foge totalmente do proposito, transformando-se em um local para feitiços e maldade. Veja trecho do livro do Norton que nos fornece uma ideia de como o Batuque convenciona o seu culto;

> [...] De modo geral, os têm papel importantíssimo na feitiçaria. Quando alguém que prejudicar a outrem, chama um egun promete-lhe uma oferenda indicando o que quer pela tarefa e manda-o atrás da vitima [...] Há muitos casos que se contam ataques de eguns enviados por desafetos e inimigos [...] casas que dedicam-se mais feitiçaria sentam um balé completo [...] (Norton, p. 143, 144)

Segundo o povo *Yorùbá* a feitiçaria pode ser punida com a pena de morto, logo eles abominam a feitiçaria.

> "... feitiçaria, bruxaria e administrar veneno são puníveis com a morte ...".
> (As Leis e os Costumes do Povo *Yorùbá*, cap. X, Leis Criminais, & 1. Ajisafe Moore, p. 28, 1924.) [tradução de Luiz L. Marins]

Segundo os *Yorùbá,* os maus sacerdotes e os feiticeiros são banidos da sociedade dos *Eégún* e seus nomes esquecidos, somente os bons sacerdotes serão lembrados e cultuados entre os ancestrais.

2 – Outro conceito destoante entre os sacerdotes do Batuque do R.S., é que acreditam que assim que o indivíduo falece, é necessário despachar o espirito e começam a cultuar o *Òrìṣà* do falecido no balé como *Eégún*. Conforme lemos acima que *Eégún* são espíritos dos mortos, que são eternizados em culto, ficando claro que não há culto de *Òrìṣà* no Balé, por que "*Òrìṣà* não morre". A seguir Norton registra que *Eégún*, não é *Òrìṣà* e ao mesmo tempo afirma que o Batuque possui um culto exclusivo que difere das demais culturas;

> [...] O culto é dedicado mais especialmente aos espíritos dos parentes de religião do chefe: seu pai ou mãe, irmãos, filhos ou filhas-de-santo, mas os eguns genéricos de certa forma são homenageados [...] ter balé "sentado" (consagrado) em casa é mais uma questão de comodidade, já que poupa idas ao cemitério [...] (Norton, p. 145)
>
> [...] As cerimonias do culto a eguns em Porto Alegre quase nada têm a ver com o da Ilha de Itaparica, na Bahia. Um dos únicos pontos em comum, além de estar relacionado aos ancestrais, seria o caráter de perigo que o egun oferece [...] Norton, p. 147)

3 – Entendemos que não é possível cultuar um *Òrìṣà* no Balé, simplesmente por que ali é um local para os espíritos dos nossos mortos, não habitado por divindades. Como sabemos que as entidades e os *Òrìṣà* não se misturam, da mesma forma é com os *Eegun* e os *Òrìṣà*.

O Balé é um local para mantermos viva a memória dos nossos pais e mães da religião, e todos aqueles que um dia fizeram parte da nossa vida religiosa, também poderão ser cultuados ali, apos a sacralização com um ancestral. Sabendo do que se cultua dentro do Balé, entendemos que devemos ter muita cautela de como lidamos com eles, pois não seria correto usarmos eles para fins duvidosos.

A existência de itens que demonstram uma tênue semelhança entre o culto a ***Eégún*** e ***Òrìṣà***, ambos não se misturam, eles se distinguem e se mantem separados porem que os mantem separados, criando uma distancia entre um e outro, mesmo sabendo que existem divindades com vinculo direto com ***Eégún***, mesmo assim, o ***Òrìṣà*** não é ***Eégún***.

Assim completamos com a fala do Norton que registra em seu livro, quando ele afirma que os ***Eégún*** partem com a chegada dos ***Òrìṣà***.

> [...] começa com a expulsão do egun pela presença dos orixás [...] (Norton, p. 141)

O IBOKÙ

Conforme conceituamos o Balé, ele se localiza nos fundos dos templos, neste local são feitos oferendas de comidas, animais e serviços pertinentes aos *Òkú-òrun*[27] daquele templo, desta forma, os ancestrais serão lembrados e cultuados em memória, sem manifestação.

Entretanto, embora a palavra Balé esteja generalizada no Batuque, a denominação correta é *Ilé-ibo-okú*, ou sua forma resumida, *iboku*.

Para que possamos entender melhor citaremos um trecho do livro da Juana Elbein, "Os Nagô e a Morte", que assim conceitua *Ilé-ibo-okú* X *Ìgbàlè*;

> [...] Por enquanto, é importante destacar que, em nenhum caso, se deve confundir o *Ilé-ibo-okú*, a casa de onde os mortos são adorados no "terreiro" *Lésè-òrìsà*, com o *Ilé-ìgbàlè*, casa do culto dos *égún*[28] *Lésè égún*.
> No *Ilé-ibo*, são venerados os espíritos *Ilé-ibo-okú* das *Adósù*, sacerdotisas iniciadas no culto dos *òrìsà*.

[27] *Òkú-òrun – Ancestrais (Beniste)*
[28] *Eégún* – Espirito de ancestral que se manifesta em rituais específicos. Por não mostrar nem uma parte do corpo coberta por tecidos, também é denominado mascarado. (Beniste)

> No *Ilé-ìgbàlè* são adorados os *ará-òrun* em geral e os espíritos daqueles iniciados no mistérios dos *égún*.
>
> Da mesma forma, os ritos funerários e os "assentamentos" dos mortos são diferentes nos dois cultos [...] (Juana, p. 104)

Observem que a Juana também esclarece a diferença entre *Ilé-ibo-okú* e *Ilé-ìgbàlè*, sendo que nas casas de Candomblé e Batuque, são assentados os *Ilé-ibo-okú*, onde se cultuam os mortos daqueles que passaram pelos *àse* de iniciação daquele segmento religioso, e pertençam àquela família. Sendo que é possível até chamarem o *Ilé-ìbó-okú*, de *Ìgbàlè*, não estaria errado, desde que o conceito do que se cultua ali fosse esclarecido, para que as pessoas que frequentam a comunidade possam saber o que se cultua e o que contem ali, sendo que ambos os casos tanto a *Eegun* quanto a *Eégún*, são dotados de grande respeito e poder, desde que seja cultuados com respeito e dignidade.

Pois para ambos os casos nem um deles servem para a pratica do mal ou maldade, afinal são os espíritos dos nossos antepassados que se manifestam ou estão representados ali, e não seria correto enviarmos nossos avôs e avós para feitiçaria e maldade, como até agora vimos relatos por alguns sacerdotes que se gabavam da maldade e do terrorismo causado pelo culto a *Eegun* ou *Eégún*.

O NOME E *EEGUN* NO BATUQUE

Notamos que até 2008, havia aqueles que guardavam o *Orukó-Òrìṣà*, e se apresentavam com o seu nome de batismo e a divindades ou guardavam a divindade e anunciavam o *Orukó-Òrìṣà*, assim como poderemos ver nos registros do site Xango Sol;

> [...] Outros que se iniciaram pelas mãos de Valdemar de Xangô, e alguns, com sua morte passaram para as mãos de Mãe Madalena de Oxum: Pai Tati de Bará, Mãe Palmira de Oxum, Ramão de Ogum, Moacir de Xangô (tinha o apelido de Guri Bontito), Pai Mario de Ogum e Pai Nascimento de Sakpatá, oriundo de outra nação. Depois foram surgindo outros ícones da nação Cabinda, onde podemos citar Pai Romário de Oxalá, filho de santo de Mãe Madalena de Oxum; Mãe Olê de Xangô, mulher de Pai Tati de Bará; Pai Henrique de Oxum, enteado e filho de santo de Mãe Palmira de Oxum; Pai Adão de Bará de Exu Biomi; Pai Cleon de Oxalá; Antonio Carlos de Xangô, Alabê e Babalorixá, Mãe Marlene de Oxum, filha de santo de Pai Romário; Pai Paulo Tadeu de Xangô; Pai Genercy de Xangô; Hélio de Xangô, Pai Adão de Bará; Didi de Xangô; João Carlos de Oxalá, de Pelotas; Juarez de Bará; Pai Gabriel de Oxum, que foi um grande Babalorixá da Nação Cabinda, filho de santo de Romário de Oxalá; Lurdes do Ogum; Enio de Oxum, também da casa de Pai Romário; Luiz vó da Oxum Docô, foi filho de santo de Pai Romário de Oxalá; Ydy

> de Oxum, filho de santo de Pai Henrique de Oxum, entre muitos outros que conservam, ainda, os fundamentos desta Nação tão importante nos rituais Africanos do Sul [...] (fonte - Eduardo Cezimbra, http://www.xangosol.com/nacoes.htm)

Sabemos que em todas as religiões que seguem a Matriz Africana, principalmente a etnia *Yorùbá,* quando falece alguém da comunidade os rituais de *òrìṣà*, cessam só retornando após o termino dos rituais fúnebres, caso alguém este recolhido suspende os rituais de iniciação, só retornando após o luto.

Segundo Tata Matâmoride[29], que explica justamente o procedimento da comunidade Banto diante um funeral, "a tradição Bantu não permite que *Nzaze* o *Nkissi* da justiça (divindade semelhante a *Ṣàngó*), o rei que traz abundância ao seu povo, fique na presença da *Fu kia fuíla* (morte), ele possui aversão a *Fu Kia Fuíla*, ele é aquele que desaparece do *Abaçá* (barracão) quando ela (*Fu kia fuíla*) o ronda, pois, quando morre algum membro do *Abaçá*, o costume é suspender todos os atos, e se tiver algum *Ìyáwó* recolhido o mesmo permanece, porem as obrigações são suspensas, parando tudo e prepara-se o *Ntambi* (Sirrum, Axexe), que apenas ao termino dos rituais fúnebres é que se dará a *Muzenza* (saída do *Ìyáwó*)".

[29] *Eduardo Brasil*, sacerdote da Nação *Angola, Banto*, etnia iniciado em 23/7/76.

Apesar de existirem divindades *Yorùbá* que estão ligadas diretamente aos rituais Fúnebres, como *Oya*, *Xapanā*, *Sàngó* e etc..., sabemos que os rituais de iniciação na maioria das religiões de Matriz Africana, param de imediato, suspendem seus rituais e esperam acabar os rituais e luto para voltarem aos rituais do iniciado.

Porem no Batuque do R.S., existe um lado religioso que consegue manter os seus rituais perante o *Arissun*, este lado a que nos referimos é a *Kànbína* e seus rituais *Yorùbá*, conforme trabalhados no artigo "A Entronização do *Aláààfin* e sua conservação: a raiz religiosa Kànbína, na Religião Batuque *Nàgó* do Rio Grande do Sul. ", que narra sua forte ligação com *Sàngó* e os rituais dos *Òkú-òrun*.

Assim nos rituais da Kànbína, caso haja necessidade de um *Arissun*, se houver um iniciado recolhido, nada se perderá, desde que antes do falecimento de algum ente da comunidade, o sacerdote tenha feito oferendas no quarto de santo para *Sàngó*, assim aquela iniciação não será perdida.

Notem que os demais lados do Batuque (Jeje, Ijesa e Òyó), não partilham deste fundamento, pois é um ritual exclusivo apenas da *Kànbína*, passado pelo seu fundador Waldemar Antonio dos Santos e sua divindade ***Sàngó Agodô Kamuka Barualofina***, recebendo o salvo-guardo do Rei (Waldemar) e do *Sàngó*, passado

através da descendência, ligando a divindade *Ṣàngó*. Esta divindade fornece um vínculo protegendo os descendentes durante os rituais fúnebres evitando que qualquer malefício ocasionado por estes rituais, possa invalidar aquela iniciação, seja ela qual for.

MANTENDO A ANCESTRALIDADE VIVA.

A descendência passada por *Ṣàngó*, é recebida através do Rei Waldemar, é reavivada através da cantiga do seu *Òrìṣà Kamuka*, *Ṣàngó* o Rei da Kànbína, onde todos (iniciados e sacerdotes) que foram iniciados neste lado se ajoelham e colocam a cabeça no chão, durante esta *Orin*[30], até mesmo as divindades que estiverem em terra, se mantem em pé, porem abaixam a cabeça e esperam terminar a *Orin* para voltar a dançar.

"Alarunde Xangô Kamuka Baruolofina Xangô Kamuka"

Por isso, consideramos que a *Orin* do *Ṣàngó Kamuka* seja um *Àdúrà*[31], dentro do Batuque onde as divindades o reconhecem e respeitam. O *Àdúrà* é uma suplica ou agradecimento, entoada em ocasiões especiais, mesmo que seja durante uma festa durante um toque para *Òrìṣà*, onde entoamos o *Àdúrà* louvando

[30] Orin – Cantiga entoadas em rodas de *Òrìṣà (Beniste)*
[31] *Àdúrà* – Oração, súplica. (Beniste)

ou chamando o rei desta raiz religiosa, neste momento conforme narrado todos se prostram em sua homenagem, até mesmo as divindades presentes de outros lados, respeitam e param de dançar, o que faz com que esta Orin seja considerada um *Àdúrà*.

OFERENDAS PARA *EEGUN*

Sabemos que toda comida que o ser humano possa comer, pode ser ofertado para *Eegun*, no entanto há certas oferendas que são de agrado a *Eégún*, assim como procede no Palácio do *Aláàáfin*, confira o texto de Jonhson;

> [...] Mas uma nova abertura é feita por ele na *Aganju Kobi*, através dela que ele entra no recinto interior do palácio. Esta entrada é para o seu uso exclusivo dentro e fora do *Kobi* durante o seu reinado: em sua morte é fechada. Nesta entrada tem que oferecer em sacrifício um caracol, uma tartaruga, um tatu, um rato de campo (*emó*) um rato grande (*okete*) um sapo, um girino, um pombo, uma galinha, um carneiro, uma vaca, um cavalo, um homem e uma mulher, os dois últimos sendo enterrado no limiar da abertura; no sangue das vítimas cai sobre o túmulo dos dois últimos, ele tem que caminhar para o átrio interior […]

Estes sacríficos para os ancestrais pertencem ao ritual de entronização ao grande *Aláààfin* de *Ò̱yó̱*, e por volta do século XIX aboliram o sacrifício humano.

Já no Batuque as comidas para *Eégún* são;

Galinhada (arroz com galinha) para *Eégún*;
Arroz com couve para o *Legba* (uma divindade de origem *Djedje* cultuado entre os Kànbína com fundamento de *Òrì̱sà*, porem sento em vulto sem *Òkúta*, o *Legba* é considerado o *Òrì̱sà* da destruição);
Arroz com linguiça para a *Zina* (considerada a esposa do *Legba*, de origem *Djedje* cultuada entre os *Kànbína* como um *Òrì̱sà*, porem assentada no vulto também, considerada o anjo da morte e solidão);

No ritual de *Eégún* do batuque do R.S., especificamente na *Kànbína*, tudo gira em torno do *Aláààfin*, a maioria dos seus rituais vinculam a esta divindade, como já dissemos, este vinculo se dá por *S̱àngó* ser o *òrì̱sà* do Rei Waldemar, como ele sendo um iniciado para o Grande *Aláààfin*, para aqueles que carregam iniciações feitas na *Kànbína*, carregam por herança o vínculo com *S̱àngó* e os rituais da *Kànbína*. Por isso, existe uma segurança no chão feita no meio do salão, para *S̱àngó Kamuka*, que não tem nada haver com *Eégún*, pois *Kamuka* é uma divindade e não *Eégún*. e por isso também que citamos a existência do *kòbì*, de

que Jonhson narra, assim como a concentração dos ancestrais no *Ibó̠kú*, desde que o culto seja voltado apenas para *Òkú-ò̠run*.

Vale salientar que tanto os homens quanto as mulheres são cultuados no *Ibó̠kú,* sem distinção, todos no mesmo culto, diferente do culto de Eégún em Itaparica, que cultuam apenas os homens.

BIBLIOGRAFIA

CORREA, Norton. O Batuque do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, UFRGS, 1992.

SANTOS, Juana Elbein, OS NÀGÓ E A MORTE, Editora Vozes, Petrópolis, 1976.

BENISTE, José. Dicionário Yorubá Português , Bertrand Brasil, 2009.

JOHSON, Samuel. The History of de Yoruba, Routledge & Kegan paul Ltda, London, 1973 [1921].

FONTES VIRTUAIS

Internet Xango Sol, <www.xangosol.com>, acessado em Junho de 2014

INFORMANTES
EDUARDO BRASIL

- Tata Matâmoride, iniciado quando 23 de julho de 1976, Nação Bantu, por Kaobakessy, *Ilé Alaketu Ijoba àse Ayra*.
- Conselheiro do CONPAZ - Conselho de Cultura de Paz da Assembleia Legislativa de São Paulo;
- Secretário do CONER/SP - Conselho de Educação Religiosa do Estado de São Paulo;
- Vice-Presidente do FOESP - Fórum de Sacerdotes e Sacerdotisas de Matriz Afro Brasileira;
- Presidente do INDRAB - Instituto Nacional de Defesa da Matriz Afro Brasileira;
- Presidente do ITC - Instituto Terceiro Corpo em Defesa da Saúde Natural;
- Conselheiro do CPDCN - Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra;
- Conselheiro do Comité Inter-religioso da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da Republica;
- Conselheiro do Comité Interreligioso da Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania de SP;
- Conselheiro do Fórum de Diversidade Religiosa da Secretaria Municipal de Igualdade Racial de São Paulo;
- Suplente do 1° Conselho de Cultura afro do Ministério da Cultura 2012 – 2014.

ALEXANDRE CUSTÓDIO.

- *Sàngó*, iniciado em 15 de novembro de 2010, por Fernando de Elegbará, Ilê Axé Raizes, Nação Batuque, raiz *Òyó Bagan*, Jaguaruna – SC.

LEONARDO MARTINS.

- *Ajogún Ilé Àse Ògún Onire*, Nação Batuque, raiz Jeje, iniciado em 12 de outubro de 2004 pelo *Bàbálòrìsà* Lula *Ògún Onire*, Canoas – RS.

RAUL DORNELES.

- Conhecido como Raul *Sàngó*, Nação Batuque raiz *Kàbína*, iniciado por Mãe Moça em 1958, depois foi para a mão da *Ìyá* Otilia Rocha Montiel de *Òsùn*, e finalmente foi para a mão do *Bàbá* Henrique de *Òsùn*. Porto Alegre – RS.

FUNCIONÁRIOS DE SUPERMERCADO NA ÁFRICA DO SUL HOMENAGEIAM A NELSON MANDELA

O coro musical *Soweto Gospel Choir*, da África do Sul, preparou um flash mob em homenagem ao ex-presidente Nelson Mandela. Vestidos como funcionários de um supermercado em Soweto, os membros do grupo começaram a entoar, um a um, a canção "Asimbonanga", dedicada ao líder.

Os consumidores param para observar e, emocionados, recebem flores. Ao fim do vídeo, todos do coro erguem o punho direito cerrado, símbolo da luta contra o racismo. No vídeo, aparece a mensagem "Hamba Kakuhle, Tata Madiba" ("Vá bem, pai Madiba", em tradução livre).

A canção foi composta pelo músico sul-africano Johnny Clagg durante os anos 1970, quando Madiba ainda estava na prisão. A letra diz: "Não vimos ele/ Não vimos Mandela/ No lugar onde ele está/ No lugar onde ele é mantido".

Fonte - https://www.youtube.com/watch?v=MHHjP7XrBq0


W
CAFE
1:04 / 3:09

CRENÇAS QUESTIONÁVEIS MAS NÃO QUESTIONADAS: UMA CHAMADA PARA UM EXAME CRÍTICO DA CULTURA IORUBÁ.

Oyelakin Richard Taye

Departamento de Filosofia

Universidade Obafemi Awolowo

Nigéria

richyman2009@yahoo.com

Original em:

"Questionable but Unquestioned Beliefs: A Call for a Critical Examination of Yoruba Culture", *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya (PAK) New Series, Vol.5, No. 2, December 2013, pp.81-101.*

Tradução: Luiz L. Marins

Com notas de rodapé.

http://www.luizlmarins.com.br

Julho de 2014

Resumo

A crença fundamental do destino na cultura *Yorùbá* é explicada com a tradição que todas as pessoas que vem para o *ayé* (terra), têm pacote de destino que contém tudo o que aquela pessoa será. Entretanto, o conteúdo deste destino não é conhecido por ninguém, exceto *Ọ̀rúnmìlà*, um dos deuses. Portanto, acredita que uma pessoa morre se e quando ele/ela esgotou o conteúdo de seu *orí* (pacote de destino). Assim, no sistema de crença *Yorùbá*, uma morte prematura é uma morte dolorosa, pois se acredita que um jovem poderia não ter completado totalmente sua missão terrestre. Sua morte é, portanto, triste, e ele não poderia, assim, ser admitido no *ọ̀run* (céu) para participar da comunidade dos antepassados. Esta é a explicação para a crença na reencarnação, e, mais especificamente, a crença em *àkúdàáyà* ou *abara méjì* (pessoas reencarnadas).

Este artigo argumenta dois pontos principais: Em primeiro lugar, apesar da crença *Yorùbá* que nenhum ser humano conhece o conteúdo de seu destino, o entendimento da morte dolorosa ou súbita pressupõe algum conhecimento do conteúdo do destino de cada pessoa. Em segundo lugar, as crenças em destino por um lado, e na morte súbita ou triste por outro, são mutuamente exclusivos. Isto significa que, se uma é verdadeira, a outra será falsa, e vice-versa, de modo que segurando as duas juntas seria contraditório. Como

tais contradições são comuns entre os *Yorùbá*, há necessidade de uma análise crítica do sistema de crença *Yorùbá*, na busca de uma cultura moderna.

Palavras chaves: ***orí*, destino, morte, reencarnação, *Yorùbá*.**

GLOSSÁRIO DE PALAVRAS E FRASES IORUBÁ [32]

***Abara méjì*:** Aquele que compartilha duas naturezas, natural e sobrenatural. Outro nome para uma pessoa reencarnada. [33]

***Àfùwapé*:** Hipotética pessoa que aparece no mito da escolha de *orí* (destino) (Abimbola, 1972).

***Àgbà/Àgbàlàgbà*:** Uma pessoa idosa, com mais de 50 anos.

***Ajala*:** O ser que na mitologia *Yorùbá* foi encarregado de moldar os *orí* [destino], mas por ser descuidado, e estar sempre devendo, não é identificado como *Òrìṣà* (Abimbola, 1971).[34]

---

32 Nota do tradutor. Dicionários utilizados: *Dictionary of Modern Yorùbá*, R.C. Abraham, 1962; *A Dictionary of the Yorùbá Language*, *CMS*, 2001.

33 Nota do tradutor. Esta palavra faz referencia a uma gestante, significando "aquela que tem dois corpos" (Abraham, 1962, p. 6). Figuradamente pode significar uma pessoa reencarnada, como sugere o autor, pelo fato de também possuir dois corpos, um físico (*ara*) e outro metafísico (*ẹnikeji*).

***Àkúdàáyà*:** Uma pessoa que morre antes do tempo, mas continua a viver entre os vivos.[35]

***Akúnlẹ̀gbà*:** Traduzido por "ajoelhando e recebendo". Uma das três formas de destino, segundo Idowu (1962).

***Akúnlẹ̀yàn*:** Traduzido por "aquele que escolhe ajoelhado". Uma das três formas de destino, segundo Idowu (1962).

Ara: O corpo físico [incluindo a cabeça, *orí*] criado por *Òrìṣà-Nlá*.

***Ara-Ayé*:** Os moradores da Terra.

***Ara-ọ̀run*:** Os moradores do *ọ̀run*, incluindo *Olódumàrè* (Deus), os *Òrìṣà* (as divindades) e, os ancestrais.

***Arúgbó*:** Pessoas muito idosas, acima de 75 anos.

***Àyànmọ́*:** Traduzido por "o destino fixado para alguém", igual a "*kádàra*" (Abraham, 1962, 86).

***Ayé*:** Literalmente "Terra". Os *Yorùbá* possuem uma mitologia própria de como a Terra foi criada, diferente da Bíblia e da ciência.[36]

***Babaláwo*:** Traduzido por "o pai do segredo", o iniciador chefe dos *awo*, iniciados em *Ifá*. Ele é consultado sobre qualquer assunto. Ele consulta *Ọ̀rúnmìlà*, a divindade do oráculo, e transmite suas mensagens.

---

34 Nota do tradutor. No candomblé, *Ajala* é o *Òrìṣà* criador do *orí* (cabeça). Entretanto, tal conceito não está alinhado com o pensamento *Yorùbá*, sendo uma visão deste segmento religioso.

35 Nota do tradutor. Ver: <http://culturayoruba.wordpress.com/akudaaya-o-morto-vivo-na-crenca-ioruba/>

36 Nota do tradutor. A palavra *Yorùbá* para "terra" propriamente dita, é *ilẹ̀ (ilé)*. *Ayé* tem o sentido de vida, o mundo dos vivos. Para o mito da criação do mundo segundo a mitologia iorubá, ver "*Ọbàtálá e a Criação do Mundo Iorubá*", de Luiz L. Marins, 2013.

***Ẹ̀mí*:** Vida, alma, ou espírito. Apenas *Olódumàrè* pode dá-la aos seres.[37]

Ifá: O instrumento usado pelo *babaláwo* quando ele consulta *Ọ̀rúnmìlà* sobre qualquer assunto.

***Ikú àdámọ́*:** Morte natural [38]

Ikú àìpé ọjọ́: Morte prematura [39]

***Ikú-ofò*:** Morte desastrosa.

***Ikú-òjijì*:** Morte súbita.

***Ikú-dóró*:** Morte dolorosa.

***Ilá (Ìròkò)*:** Quiabo (Hibiscus esculentus) [40]

***Ọbàtálá*:** Outro nome para Ò*rìṣà-nlá*, a divindade da criação.

***Ọ̀dọ́*:** Jovens, juventude.

***Òkú-ọ̀run*:** Ancestrais. Acredita-se que quando uma pessoa idosa morre, ela continua viver no *ọ̀run*, juntando-se ao reino dos ancestrais. Na ordem hierárquica, os ancestrais estão abaixo dos *Òrìṣà*, e muito mais próximos dos *ara-ayé* do que eles.

***Olódùmarè*:** Chefe na hierarquia suprema, possuindo algumas divindades subordinadas (*Òrìṣà*). Segundo Bolaji Idowu, é equivalente a Deus.

---

37 Nota do tradutor. É representada no *ayé* por *èémí*, a respiração, mas não é esta (Idowu, 1962).

38 Nota do tradutor. Para melhor fluxo de texto, estes verbetes foram inseridos e utilizados pelo tradutor.

39 Nota do tradutor. Idem.

40 Nota do tradutor. Não confundir com a árvore *Ìrokò* (Chlorophora Excelsa). Observe o tom da primeira letra "o" .

***Omo-arayé*:** Outro nome para os moradores da Terra.

***Omodé*:** Filho jovem.

***Orí*:** O portador do destino de uma pessoa. Também a divindade pessoal protetora, e ainda, e ainda, sua contraparte metafísica.

***Orílèémèrè*:** Uma das hipotéticas pessoas mencionadas no mito de "*Orí* e a escolha do destino" conforme Abimbola (1972).

***Òrìsà*:** Nome coletivo para todos as divindades subordinadas a *Olódùmarè*.

***Òrìsà-Nlá*:** Divindade reconhecida como representante de *Olódùmarè*, responsável por criar os corpos humanos. Seu nome pode também referir-se à divindade proprietária de "*Ìlá*".[41]

***Òrìsà-Ninlá*:** *Òrìsà* é "um deus, uma divindade". *Ninlá* significa "grande". Assim, esta é uma divindade extremamente grande.[42]

***Orísèékú*:** Uma das hipotéticas pessoas mencionadas no mito de "Ori e a escolha do destino" conforme Abimbola (1972).

***Òrun*:** Literalmente "céu", mas ele é diferente do céu bíblico por causa de alguns eventos peculiares que ocorrem nele.[43]

---

41 Nota do tradutor. Muito possivelmente refere-se à cidade de *Òràngún Ìlá*.
42 Nota do tradutor. Desconhecemos a ortografia utilizada para "*Ninlá*". Talvez uma corruptela de *Nlá*.

***Ọ̀rúnmìlà*:** O nome de uma divindade associada com a sabedoria. Acredita-se que esta divindade possui o conhecimento sobre qualquer assunto que se refira à existência humana e o mundo.

***Yorùbá*:** Nome de um grupo étnico que vive na parte sul e ocidental da Nigéria. É também o nome do idioma falado por este grupo.

INTRODUÇÃO

Este trabalho é dividido em quatro seções principais:

1. A primeira apresenta uma análise das bases para a crença tradicional *Yorùbá* e como *orí* é obtido.

2. A segunda seção examina criticamente a crença na morte prematura e a morte natural entre os *Yorùbá*. Também destaca a necessidade de analisar os prejuízos que os gastos desnecessários nos rituais fúnebres trazem para a sociedade *Yorùbá*.

43 Nota do tradutor. Significando o mundo espiritual paralelo ao mundo físico. A palavra *yorùbá* para o céu que vemos é *sánmà*. Popularmente, as vezes usa-se, *ojú-ọ̀run*.

3. A terceira pretende mostrar que, a crença no "destino pronto" e a morte prematura são mutuamente exclusivas, de forma que a cultura *Yorùbá*, para ser consistente, não pode adotar as duas formas como verdadeiras.[44]

4. A quarta seção é uma chamada para uma avaliação da cultura Iorubá. O motivo é porque dentro de todos seu complexo cultural existem alguns contraditórios sistemas de crença.

Este trabalho questionará duas principais crenças da cultura *Yorùbá*:

1) Um destino pronto para cumprir na Terra.
2) O reconhecimento da morte prematura.

De acordo com a crença *Yorùbá*, ninguém conhece o conteúdo de seu *orí*, ou de outras pessoas, exceto a divindade *Ọ̀rúnmìlà*.[45] Para os *Yorùbá*, uma vez que o destino contém a totalidade do tempo de vida de uma

44 Nota do tradutor. A crença no "pacote de destino" ou "destino pronto", implica que o Ser precisa existir espiritualmente antes de nascer. Este ser espiritual é criado por *Ọbàtálá*, e recebe a vida de *Olódùmarè*, ainda no *ọ̀run*. Se assim não for, não se pode aplicar o conceito de "destino pronto", o que resultaria em uma desconstrução de toda filosofia *Yorùbá*. Ver <http://culturayoruba.wordpress.com/a-imortalidade-yoruba-por-aulo-barretti-filho/>

pessoa, é portanto improvável que uma pessoa morra sem ter cumprido seu destino. Em outras palavras, uma pessoa morre quando chega ao fim de seu destino, em qualquer idade. Conclue-se assim que ninguém morre antes da hora, portanto, nenhuma morte é indevida.

No entanto, a crença no destino pressupõe que nenhuma morte é antes do tempo, e isto conflita com a prática na sociedade *Yorùbá*, onde algumas mortes são consideradas "antes da hora", enquanto outras não. Assim, a morte de um jovem é recebida com luto, enquanto que a morte de um idoso, é comemorada.

Entretanto, esta atitude pressupõe o conhecimento do conteúdo do destino das pessoas, jovens e idosos, pois há o suposto conhecimento que a pessoa idosa morreu cumprindo seu destino, e por isso sua morte é comemorada. Inversamente, há também o suposto conhecimento de que se um jovem morre, não cumpriu seu destino, por isso, sua morte é recebida com luto.

---

45 Nota do tradutor. Exceto se houver tradição oral não ainda coletada, não há na etnografia disponível nenhum *ìtàn* ou *ẹsẹ Ifá* que comprove ser *Ọ̀rúnmìlà* conhecedor do destino escolhido. O mito publicado por Abimbola (1976), em nenhum momento faz esta afirmação. Tudo que temos são conceitos vagos publicados por agentes religiosos, de *Ifá* ou *Òrìṣà*, sem nenhum embasamento.

Este texto argumenta que os dois conjuntos de crenças descritas acima são mutuamente exclusivos, pois não podem ser ambos verdadeiros, ao mesmo tempo, e nos mesmos aspectos. Consequentemente, se uma cultura possuiu as duas crenças como verdades simultâneas, não há necessidade de sua reavaliação.

1ª PARTE - AS BASES PARA A CRENÇA TRADICIONAL *YORÙBÁ*

A cultura ***Yorùbá*** está fundamentada na crença metafísica de existências sobrenaturais como ***Olódùmarè***, ***Òrìṣà*** e ***okú-ọrun***. Isto confirma o ponto de vista de Mbiti que "para os africanos, toda a existência é um fenômeno religioso. O homem é profundamente religioso, vivendo dentro de um universo religioso" (1969, p. 15).

Por isso, para Bewaji, a existência de ***Olódùmarè*** não é assunto para debate, ao contrário, pois isto é fundamental para todos as ontologias:

"A existência de *Olódùmarè* não é geotectônica, nem depende dos caprichos humanos. Isto talvez explique por que não há elaborados argumentos e pensamentos para provar a existência de Deus na religião *Yorùbá*. O ponto de vista inicial da sabedoria entre os *Yorùbá* é a aceitar o fato da existência de Deus." (Bewaji, 2007, p. 369)

A crença na existência de *Olódùmarè* evidencia a crença *Yorùbá* em dois planos de existência, chamados: *ọ̀run* (céu) e *ayé* (Terra). Acredita-se que o *ayé* foi criado por *Olódùmarè* com a assistência dos *Ọ̀rìṣà*, que moram com Ele no *ọ̀run*.

Esta crença também evidencia a ideia de uma continuidade entre o *ayé* e o *ọ̀run*. Por continuidade eu quero dizer, a conexão entre o *ọ̀run* e o *ayé*, de tal forma que os dois "*se encaixam e se misturam de tal forma que não é fácil , ou mesmo necessário, distingui-los ou separá-los*". (Abimbola, 2006; Onwuanibe 1984; Mbiti 1969)

Esta ideia mostra-nos a crença tradicional *Yorùbá* que as pessoas no *ayé (ara-ayé)* comunicam-se e/ou interagem diretamente com os seres do *ọ̀run (ara-ọ̀run)*. Isto pode ser através de sacrifícios, libações, e

invocações. Isto mostra também a crença *Yorùbá* que as almas dos mortos vão para o *ọ̀run*, de onde eles vem, e onde eles agora vivem.

Entretanto, a exigência é que essas almas cumpram sua missão no *ayé* (Terra) para serem admitidos no *ọ̀run* (céu), e continuar a viver com os ancestrais. A alma daqueles que não completaram suas missões antes de morrerem, continuam a vagar pelo mundo até que seu tempo se cumpra.

Há uma tríplice concepção do ser humano na crença *Yorùbá*: uma pessoa é constituída de *ara* "corpo", *ẹ̀mí* "alma" e "*orí*" cabeça interior que carrega o destino. (Abimbola 1971; Makinde 1984; Idowu 1962; Kaphagawani 2004; Hallen and Sodipo 1986, 105; Gbadegesin 1998 and 2004; Abimbola 2006). [46] [Leiam a nota de rodapé, por favor].

---

46 Nota do tradutor. Entendemos que este conceito simplista, ainda que embasado em fontes de renome, é resumido ao extremo, e não mostra outros aspectos da Noção de Pessoa *Yorùbá*, tão ou mais importantes. Por exemplo: a) não explica a diferença entre *ẹ̀mí* (o *ara-ọ̀run*), criado por *Ọbàtálá* e vivificado por *Olódùmarè* **ainda** no *ọ̀run*, e o *ẹnikẹ̀ji*, o duplo espiritual do *ara-ayé*, ***no ayé;*** e ainda, *ọkàn*, o *ara-ayé* individualizado, e a parte que lhe sobrevive, *ìyè* (memoria da existência temporal). b) não explica também a diferença entre *orí* (cabeça), como parte dos corpos espiritual (*ara-ọ̀run*) e físico (*ara-ayé*), com orí, que mitologicamente acredita-se que o *ara-ọ̀run* pega na casa de *Ajala*, limitando-se a dizer que trata-se da cabeça "interior". Com isto, seja qual for o nível de abstração empregada, comete-se o engano de separar orí (cabeça), do *ara* (corpo). Esta falta de profundidade no estudo dos conceitos de Noção de Pessoa *Yorùbá* resultaram em inúmeros equívocos que hoje vemos publicados, entre eles, Bará do Corpo, ou Exu do Corpo.
Ver <http://culturayoruba.wordpress.com/esu-bara-do-corpo/>

Ara, que é a parte física da existência humana, acredita-se ter sido criado por *Òrìsà-Nlá*, a divindade que é o representante de *Olódùmarè* (Abimbola, 1971, 41). Este corpo sem vida então encaminha-se para *Olódùmarè* para receber seu *èmí*.[47]

Teológicamente, Abimbola (1971) apresenta *Òrìsà-Nlá* como o vice de *Olódùmarè*, que modela o corpo no *òrun*. *Nlá*, em iorubá, significa “grande”, de forma que tal título também pode ter sido atribuído a alguém historicamente poderoso. Historicamente, Adeoye (1971) identifica-o como um dos chefes de *Ilé-Ifè*, cultivador de *ilá* (quiabo).

Assim, segundo Adeoye, a partir de Òrìsà-Ninlá, grande deus cultivador de quiabo, temos *Òrìsà-Nlá*, que através de *ilá* (quiabo) pode ter conquistado o poder. Poder ter sido um grande agricultor com controle do monopólio do quiabo, o que teria feito dele um personagem politica e economicamente importante, cuja identidade e lembrança o fez ser deificado com este nome.[48] No entanto, a argumentação de Adeoye é omissa neste sentido.

47 Nota do tradutor. Conforme argumentamos na nota anterior n. 12, note que mesmo citando Abimbola, o autor não consegue explicar como um ser que ainda não nasceu, consegue ir até *Olódùmarè* no *òrun*, receber sua alma (*èmí*) e voltar ao *ayé* (mundo), para então nascer.
48 Nota do tradutor. Não descartamos a hipótese de que o título *Òrìsà-nlá* possa ter ligações com o cultivo de *ilá* (quiabo), entretanto, desconhecemos tal informação em outras fontes. Tal argumento carece de melhores estudos nesta direção.

De qualquer forma, *Òrìsà-Nlá*, é conceituado neste trabalho como a vice-divindade para *Olódùmarè*, que recebeu a tarefa de criar o corpo dos homens. *Èmí* (alma, espírito) é identificado como a propriedade invisível, mas vital, que dá vida ao corpo, cujo dispensador é *Olódùmarè*, que o coloca em cada *ara* (corpo) criado, da forma que desejar (Abimbola, 1971, p. 44). [49]

A terceira parte de uma pessoa é *orí*, que é o portador do destino. Acredita-se que *orí* contém tudo que uma pessoa vem a ser no *ayé* (Gbadegesin 1998, p. 144; Abimbola 1971, p. 7; Idowu 1962, p. 170). [50]

Abimbola (1976, p. 132) baseado em Balogun (2007, p. 119), em outra interpretação de *orí*, identificou-o com um "deus pessoal" retratando-o como responsável pela segurança e defesa de seus portador, sendo este considerado seguro se protegido por ele, pois o orienta e o protege, trabalhando a favor de seus interesses. [51]

---

49 Nota do tradutor. A criação do corpo por *Obàtálá* implica também na criação de *orí*, a cabeça, como parte deste corpo criado, seja ele físico ou espiritual.
50 Nota do tradutor. Neste parágrafo trata-se de *orí* (destino), e não de cabeça propriamente dita.
51 Nota do tradutor. Neste parágrafo, *orí* simboliza ancestralidade e os protetores espirituais.

Como *Orí* é obtido

A crença *Yorùbá* na escolha do destino possui duas escolas filosóficas completamente diferentes. Uma baseada em Abimbọla, publicada em *IFA: An exposition of Ifa Literary Corpus*; e outra baseada no pastor evangélico em Bolaji Idowu, publicada no livro *Olódùmarè, God in Yorùbá Belief*.[52]

Abimbọla identifica *Ajala* como um *ara-ọ̀run* que *Olódùmarè* encarregou de modelar *orí* para ser o portador do destino de cada pessoa. Segundo ele, a crença tradicional sustenta que cada pessoa move-se para a casa de Ajala para escolher seu *orí* (pacote de destino). Cada pessoa escolhe seu próprio *orí*, que contém tudo que ela será no mundo.[53] (Abimbola, 1971)

Outro conceito, a partir de Idowu (1962), foi compartilhado por Gbadegesin (1998) e Awolalu & Dopamu (1991, 161). Para eles, *orí* é um *ara-ọ̀run* que ajoelha-se diante de *Olódùmarè* para receber seu destino, que

52 Nota do tradutor. Parágrafo introduzido.
53 Nota do tradutor. Neste parágrafo, *orí* simboliza o conceito metafórico e abstrato de destino, supostamente pronto, que deve ser cumprido na Terra.

pode ser recebido de três formas: a) ***Akúnlèyàn*** (ajoelhar e escolher; b) ***Akúnlègbà*** (receber ajoelhado) e c) ***Àyànmó*** (o que é imposto).[54]

Como podemos ver, no conceito de Idowu, nenhum *orí* é escolhido na casa de *Ajala*. Ao invés disso, o *ara-èmí* (o espírito) ajoelha-se diante de *Olódùmarè* para escolher seu destino daquilo que será na Terra, ou através de uma declaração verbal, ou recebê-lo passivamente. Para este grupo de estudiosos do pensamento *Yorùbá*, o destino é recebido diretamente de *Olódùmarè*. Este destino pode ser visto como uma "parte da vida preestabelecida em *orí*. Os seres humanos tem a influência deste destino, que determina o curso geral da vida" (Gbadegesin 1998, 144).

Assim, identificamos duas escolas de pensamento da crença tradicional *Yorùbá*, sobre a forma que uma pessoa recebe seu destino. Recordando, para uma das escolas (Abimbola), uma pessoa incompleta vai para a casa de *Ajala* para escolher seu *orí*. A outra escola identifica *orí* como uma personalidade que ajoelha-se diante de *Olódùmarè* para escolher ou receber seu destino (Idowu, Awolalu, Dopamu).

---

54 Nota do tradutor. Idowu, em nota de rodapé, p. 174 do livro citado, informa que a base para os conceitos é o livro "A República", de Platão, p. 322. De fato, ao consultarmos a fonte, verificamos tratar-se do mesmo conceito de escolha de destino, exceto pelos nomes *yorùbá* introduzidos por Idowu. Tais conceitos, como ***Akúnlèyàn***, ***Akúnlègbà***, ***Àyànmó*** são hoje mundialmente divulgados como conceitos tradicionais dos *yorùbá*, muitos *yorùbá* aculturados o aceitam, mas tudo indica que não são, pois não há embasamento para eles nos *ìtàn odù*, a não ser que os babalaôs modernos criem mitos para embasá-los (sim, os babalaôs criam mitos, ditam as regras, e manipulam a religião).

Independentemente da forma como *orí* (destino) [55] é recebido, o que é relevante para o presente trabalho, é a crença que cada pessoa vem para o *ayé* com um *orí*, o portador do destino, que determina seus os passos na vida, realizações, sua essência, e tudo o que a pessoa será ou fará. Este é o motivo de Abimbọla dizer que :

> "Uma vez que a escolha de *orí* foi feita, a pessoa, agora um ser humano completo, é livre para viajar do *ọ̀run* para o *ayé*. Seu sucesso ou fracasso na vida depende, em grande parte, do tipo de *Orí* que ele pegou na casa de *Ajala*" (Abimbola, 1971, p. 6) [56]

Cada pessoa que vem para o *ayé,* acredita-se que veio com um destino que é sua missão terrestre. Igualmente, acredita-se que uma pessoa retorna ao *ọ̀run* depois de ter cumprido sua missão, para então tornar-se um ancestral e viver com a família de antepassados.

55 Nota do tradutor. Para facilitar o entendimento, o parentese nesta expressão é nosso, e assim, subsequentemente.
56 Nota do tradutor. Este parágrafo quer dizer que o *ara-ọ̀run* só é completo após pegar seu orí-destino na casa de *Ajala*, e não que não tenha cabeça.

Este destino, em relação à vida humana, parece ser um disco gravado, e a pessoa simplesmente vem para o *ayé* para viver o que está gravado nele, limitando-se a reproduzi-lo, semelhante a uma vida robótica. Mas a cultura *Yorùbá* realmente imagina os seres humanos como robôs? Será que não vale a pena questionar isto?

A escola de Abimbo̱la

Conforme Abimbo̱la (1972, 115), acredita-se que ninguém sabe o conteúdo de cada *orí* (destino) exceto *Ò̱rúnmìlà*, a divindade da sabedoria, que testemunhou a escolha deste *orí* (destino) na casa de *Ajala*

A escola de Idowu

De acordo com o relato de Idowu (1962), citado por Balogun (2007), Ò̱rúnmìlà testemunha o processo pelo qual o ara-ò̱run recebe seu destino diretamente das mãos de Olódùmarè, através de ***Akúnlè̱yàn***, ou ***Akúnlè̱gbà,*** ou ***Àyànmó̱***. É precisa esclarecer que o *orí* no mito de Idowu, não é o mesmo *orí* do mito de Abimbo̱la. [ver nota 21]

Analisando as duas escolas

Òrúnmìlà não tem permissão para revelar o conteúdo de nenhum *orí* (destino) para ninguém.[57] Isto foi feito assim para que ele seja o consultador nos assuntos de *orí* (destino) para todos os *ara-ayé*, visando melhorá-los para que tenham um bom destino.

De acordo com o mito de Abimbola, *Òrúnmìlà* não revelou o conteúdo de *orí* (destino) de Àfùwapé a ele, mas apenas o orientou como obter um bom *orí* (destino). Àfùwapé seguiu as instruções de *Òrúnmìlà*, e *Ajala* escolheu um bom *orí* (destino) para ele (Abimbola). [58]

57 Nota do tradutor. Até porque ele não sabe, uma vez que, conforme narra o mito, ele não estava presente no ato da escolha, limitando-se, anteriormente, a recomendar um sacrifício. (Ver nota anterior)

58 Nota do tradutor. O *ìtan odù* que trata da escolha de *orí* (destino) não mostra em nenhum momento, *Òrúnmìlà* presente ao ato da escolha. O mito simplesmente informa que alguns poucos *ara-òrun*, antes de virem para o *ayé*, consultam *Òrúnmìlà* sobre a escolha do *orí* (destino) e, para os quais, *Òrúnmìlà* recomenda certos sacrifícios, que se realizados, garantem a ajuda de *Ajala* para a escolha de um bom *orí* (destino). Diz o mito que *ara-òrun* coloca-o sobre seu *orí* (cabeça, feita por *Obàtálá*), e vem para o *ayé*. *Òrúnmìlà* não está presente neste momento, então, não sabemos por que se apregoa aos quatro ventos que somente ele conhece o *orí* (destino). Teologicamente falando, caso um *ara-òrun* escolha uma mau *orí* (destino) com o qual tenha que nascer deficiente, a possibilidade de *Obàtálá* ter conhecimento deste *orí* (destino) é muito maior do que a de *Òrúnmìlà*, por ser ele o responsável pela criação da deficiência do *ara* (corpo), que possibilitará o cumprimento do destino escolhido.

No relato de Idowu, *orí* é um *ara-ọ̀run* que vai diretamente a *Olódùmarè* para receber seu destino, através de uma das maneiras já anunciadas. Entretanto, para Abimbọla, ele é o portador do destino, que é escolhido na casa de Ajala. De qualquer forma, em ambas as escolas, o *ara-ọ̀run* vem para o *ayé* após obter seu destino.

Makinde (1985) e Balogun (2007) argumentam que na escola de Abimbọla, a análise da crença Iorubá mostra um *orí* (destino) mutável, em oposição destino fixo da escola de Idowu.

Oduwole (1996) já havia falado sobre algumas das questões levantadas por Balogun. É importante notar aqui que a "libre arbítrio"[59] identificada por Balogun (2007), que implica em responsabilidade moral e a possibilidade de alguém alterar seu destino através do esforço próprio e/ou sacrifício, são ambos considerados, após profundas reflexão, reforços de argumentos a favor do destino fixo.

Se Balogun (2007) está correto, a seguinte máxima iorubá não faz sentido: "*ori eni lababo t'aba f'orisa sile, nitori ko s'orisa tii daniigbe leyin ori eni*" (Uma pessoa deve oferecer sacrifícios e adorar seu *orí*, e não *Òrìṣà*, por que nenhum *Òrìṣà* ajuda ou auxilia alguém do lado de fora de seu *orí*).

59 Nota do tradutor. *Ìfẹ́-àtinúwa* (CMS, 2001, 108).

Gbadegesin (1984, p. 185) também dá credibilidade ao significado do próprio *orí*, vendo-o como "o limite das possibilidades individuais", onde indivíduo aqui refere-se à pessoa propriamente dita.

Hallen and Sodipo (1986, 105) conceituaram *orí* como um "pacote" extremamente complicado. Agora, o "livre arbítrio" de que fala Balogun (2007) é consistentemente explicada com o excessivamente complexo "pacote de *orí*". A possibilidade, entretanto, de alterar o *orí* (destino) de alguém (se aplicável), não é incongruente com a questão. É simplesmente uma possibilidade no complicado "pacote" que é *orí* (destino).

A natureza determinista do destino fixo, como creem os *Yorùbá*, deve ser profundamente analisada onde *orí* (destino) é visto como um "pacote" extremamente complicado. O ponto digno de nota é que Balogun e outros defensores do destino mutável apenas precisar dar mais atenção a alguns detalhes. Eles precisam ser neutros o suficiente para "*ficar fora das exigências atuais e suas múltiplas pressões e assim desapaixonadamente considerar e discutir as questões*". (Bewaji, 2008, p. 192)

Nenhum dos estudiosos iorubas, nesta questão, é alheio às práticas sociais. Intelectuais estão apenas tentando consistentemente compreender o conceito da crença tradicional sobre *orí* (destino) para um conclusão lógica, a partir de seus pontos fundamentais. Isto nos habilitará a identificar os problemas com a

crença em *orí* (destino) e ver a necessidade para avaliação e/ou revisão, não para a questão de *orí* somente, mas para todo o sistema de crença *Yorùbá*.

A tese do destino mutável de Balogun (2007, p. 126) é reconhecida neste extrato, quando ele diz que:

> "destino mutável aqui refere-se a uma situação onde a pessoa é responsável por suas ações, deliberadamente realizadas por ela, em vez de atribuí-las a seu *orí* (destino), cuja causa o transcende."

A partir desta tese, Balogun destaca dois tipos de ações: "*existem aquelas ações que uma pessoa é diretamente responsável; e aquelas cujas causas transcendem a pessoa*."

Entretanto, a recusa de Balogun em inserir estas ações diretivas como exemplos para seus respectivos quadros é, de fato, estranho. Suspeito que inserção destas questões seria levantar dúvidas sobre sua tese de destino mutável. Por exemplo, sua tese pode ser rapidamente questionada se há ou não ações deliberadas em tudo.

Traçando a questão do "livre arbítrio" um pouco mais, qual "livre arbítrio" que tive em minha capacidade de raciocinar? Em outras palavras, a rigor, é a faculdade cognitiva, as ações deliberadas, uma questão de escolha? Ou se tem a capacidade, ou não se tem. Mas se é racional ou não, não é do controle de ninguém. É orí que determina isto. (Abimbola 1976, p. 114)

Se alguém está mesmo preocupado sobre a conclusão de Balogun (2007), dada a sua análise, eu presumo que ele sabe que a cultura *Yorùbá* não é um corpo de crenças que trata o destino de forma fragmentada, onde as ações são peneiradas como grãos. Em vez disso, de acordo com esta cultura, destino (*orí*) é um complexo "pacote" que determina o curso da vida de uma pessoa.

Conceituar o *corpus* da crença *Yorùbá* em *orí* e/ou destino, com a visão de destino mutável, portanto, uma ação de livre arbítrio, em oposição ao destino fixo, é uma forma de rotular a cultura *Yorùbá* como um sistema de crenças contraditórias. Não me aprofundarei neste ponto, pois o objetivo do presente trabalho não é defender o destino fixo.

2ª PARTE - MORTE NATURAL (*IKÚ ÀDÁMỌ́*) E MORTE PREMATURA (*IKÚ ÀÌPÉ ỌJỌ́*)

Na sociedade *Yorùbá*, como em todas as outras sociedades, pessoas morrem por qualquer motivo. Entretanto, os iorubas classificam a morte, assim como elas classificam as pessoas. Por exemplo, algumas pessoas são classificadas como *ọmọdé* (pessoa jovem) ou *ọ̀dọ́* (jovem), enquanto outras são *àgbà* ou *àgbàlágbà,* pessoa idosa ou, *arúgbó* pessoa muito idosa. (Ayoade 1984, p. 98)

De acordo com esta classificação, a morte também é classificada. Algumas mortes não consideradas prematuras, enquanto outras são reconhecidas como naturais. Se uma pessoa idosa morre, os *Yorùbá* classificam como uma morte natural, acreditando que o morto está indo para a casa juntar-se aos ancestrais. A cultura *Igbo* divide esta crença com os *Yorùbá* (Onwuanibe 1984, p. 188)

Uma morte é geralmente seguida de uma cerimônia fúnebre. A natureza da cerimônia, entretanto, depende, geralmente, por um lado, da posição sócio econômica do falecido, e por outro lado, da família. Este aspecto da cultura tradicional ainda está sendo mantida. Observo que existe até uma atitude exagerada, com a realização de um esbanjador banquete após os rituais fúnebres.

Mas, no caso de uma questão social-econômica, e se uma cerimonia fúnebre não for realizada a tempo?

É considerado um tabu não realizar as cerimonias fúnebres para os pais, quando eles morrem de morte natural. Acredita-se que sem a cerimonia de sepultamento, os mortos não dormiriam bem, e que poderiam incomodar as crianças mais tarde. Alguns idosos podem até especificar o tipo de cerimonia a ser feita, após sua morte. Além disso, acredita-se que os mortos conhecerão outros ancestrais e relate-lhes o que aconteceu no *ayé* (mundo). Aqueles que realizaram atos negativos, serão julgados e punidos pelos antepassados.

Atualmente, entre os *Yorùbá* existe um tipo de competição das cerimônias fúnebres, para exibição de status ou riqueza. Algumas famílias chegam a gastar quantias incalculáveis nestas cerimônias. Isto explica parcialmente o aumento da pobreza, pois pessoas que mal podem alimentar suas famílias, realizam cerimônias fúnebres caríssimas, para não serem menosprezados pelos vizinhos ou amigos.

Muitas pessoas felizes, ao assim fazerem, endividam suas famílias e prejudicam sua economia pessoal. Como resultado, muitas crianças são prejudicadas em sua educação, após as finanças da famílias serem desperdiçadas em suntuosas cerimonias fúnebres. Este ato inconsequente resulta em xingamentos,

maledicências, comentários. Alguns realizam o rito fúnebre, e depois marcam a data para uma comemoração suntuosa. Sobre isso, Bewaji (2008, p. 201) diz que "*o excesso de ritos funerários e ampliadas cerimonias tornaram-se uma verdadeira fonte de desperdício e endividamento, na sociedade ioruba*".

Entretanto, Bewaji evita a questão do que ele chamou de "interrogação seletiva das crenças culturais". Porque não devemos interrogar uma crença cultural que encoraja o desperdício, a tolice e o subdesenvolvimento?

Pensamos firmemente que está na hora de rompermos com uma crença que apoia o desperdício, em nome de cerimonias fúnebres que prejudicam nossa qualidade de vida. Recursos que poderiam ser utilizados para crescimento social são gastos em cerimonias fúnebres improdutivas. Isto é um motivo muito claro da necessidade de uma reforma cultural. Nesta questão, é preciso um rompimento com o passado, para que a sociedade mantenha sua relevância.

Isto é o bastante para as cerimonias fúnebres, voltemos agora ao nosso assunto principal.

3ª Parte – A CONTRADIÇÃO DA MORTE NATURAL E MORTE PREMATURA, NA CRENÇA *YORÙBÁ* DO DESTINO

Como dissemos anteriormente, de acordo com a crença *Yorùbá*, quem não morre de uma morte natural, morre prematuramente. Não obstante a causa da morte, os iorubas consideram a morte de um homem de trinta anos, como uma morte prematura (*Ikú àìpé ọjọ́)*, seja por *ikú-òjijì* (morte súbita), *ikú-ofò* (morte por desastrosa)*, ikú-dóró* (morte dolorosa). Infelizmente, as coisas estão mudando rapidamente agora, pois até a morte de um homem de trinta anos está recebendo algum tipo de cerimonia dispendiosa, dependendo de seus feitos.

Tradicionalmente entretanto, se um *àgbàlàgbà* de oitenta anos morre em acidente, seu enterro requer uma cerimonia, porque não é considerada morte prematura (*ikú àìpé ọjọ́)*. Por outro lado, se um homem de trinta anos morre subitamente (*ikú-òjijì*), todos chorarão (Onwuanibe 1984, 188). As cerimonias não serão realizadas, substituídas pelas expressões de tristeza e choro. O ruído é reduzido para mostrar a gravidade do momento. Esta prática ainda é comum na Iorubalândia.

Se considerarmos, de um lado, as implicações da crença *Yorùbá* de Orí, cabeça interior e portador do destino, *Akúnlègbà* (ajoelhando e recebendo), *Akúnlèyàn* (ajoelhando e escolhendo), e *Àyànmó* (destino fixado para alguém), e de outro, as relativas crenças iorubás sobre mortes prematuras ou naturais, ficamos impressionados com a "relação" entre a tradicional crença no destino e a atitude em relação à morte, na mesma cultura.

De acordo com os *Yorùbá*, cada pessoa vem para o *ayé* (Terra) especificamente porque ele/a tem algo para fazer. Em outras palavras, ninguém embarca na viagem para o *ayé* se não tem um destino para cumprir.

Acredita-se ainda que o destino de alguém contem toda sua missão na terra ou acontecimentos de sua vida. Uma vez que nenhum ser humano sabe o conteúdo de seu destino, ou de outra pessoa, não se sabe o tempo que cada pessoa o completará. No momento que uma pessoa morre, isto marca o fim de seu destino no mundo.

Isto é porque destino, como falado antes, inclui tudo que é *necessário* acontecer para uma pessoa no *ayé*. A morte marca o fim de sua missão terrena. Não há evidências substanciais para sugerir que os *Yorùbá* acreditem que uma pessoa vá para o *òrun*, e continue a trabalhar seu destino no *ayé*. Entretanto, se há ou não

um destino a cumprir no no *ọ̀run*, isto é uma questão completamente diferente e não faz parte da finalidade deste estudo.

O ponto de vista do último parágrafo é claro - ninguém poderia morrer subitamente, ou inesperadamente - cada pessoa morre por um motivo, quando ele/ela completou e extinguiu o conteúdo de seu destino.

Segue-se que, segundo esta crença *Yorùbá*, não pode haver uma morte súbita ou prematura, porque a natureza da morte de cada pessoa também faz parte dele. Segue-se também que, o tempo ou a idade que alguém morre, é que ele tenha completado seu destino, não importando se com dez ou cem anos.

Isto mostra que ninguém deve ser lamentado após sua morte porque a pessoa morre quando completou sua missão terrestre, tal qual um CD que após tocar tudo que está gravado nele, simplesmente para de tocar.

No entanto, pode-se argumentar que, estar vivo, e ter um destino a cumprir, são duas coisas diferentes. No entanto, a possibilidade de estar vivo sem um destino a cumprir é impensável no sistema de crença *Yorùbá*. Acredita-se que uma criança começa a cumprir seu destino a partir do momento que ela nasce.

Seria ousado demais afirmar que alguns aspectos dos costumes *Yorùbá* mostram que sabe-se, pelo menos em parte, o conteúdo do destino?

Por exemplo, acredita-se que se um idoso morre, sua alma vai diretamente para o *ọ̀run* para juntar-se aos ancestrais, pois acredita-se que ele cumpriu sua missão terrestre. Mas se um jovem de vinte anos morre, ao contrário, acredita-se que não será permitido juntar-se aos ancestrais, mas "reencarnará" e continuará a viver no *ayé*, por que ele não completou sua missão (Onwuanibe 1984, p. 197, nota 16; Abimbọla, 1971). Esta é uma crença comum na sociedade *Yorùbá*. Um jovem que morre em *Ọ̀ṣogbo*, capital do estado de *Ọ̀ṣun*, pode ser visto novamente na cidade de Lagos após sua morte. Vamos ignorar os problemas filosóficos que a reencarnação levanta, para evitar digressão.[60]

Estas almas "reencarnadas" são chamadas *àkúdàáyà* (Makinde 1983, p. 31-59). Um exemplo. Um caso assim foi recentemente noticiado em um jornal chamado Alaroye, escrito em língua *Yorùbá*. Esta é a

60 Nota do tradutor. Isto não é uma reencarnação, no verdadeiro sentido da palavra. Trata-se na realidade do conceito de *Àkúdàáyà*, uma pessoa que morre antes do tempo, mas continua a viver entre os vivos, até completa-lo.
Ver: <http://culturayoruba.wordpress.com/akudaaya-o-morto-vivo-na-crenca-ioruba/>.

chamada do título da notícia: "*Após morrer, Lasisi casou, teve filhos, e enviou sua mulher e seus filhos para seus pais em Tonkere, próximo de Ilè-Ifè* " ((*Alaroye Newspaper* 2013, 12).

A crença que as mortes de jovens e idosos são, naturais e não naturais, respectivamente implica no conhecimento, mesmo que parcial, do conteúdo da missão individual da pessoa que veio para o ayé, que parte do conteúdo do destino de uma pessoa é para viver até uma idade avançada, até que se diga que ela cumpriu sua missão terrena.

No entanto, isto não pode ser ser assim, pois com qualquer idade que se morra, seu destino está completo. Em outras palavras, com qualquer idade que se morra, o destino estará na idade avançada, no tempo relativo daquele destino. Isto pode ser verdadeiro, pois as pessoas não sabem o conteúdo do destino de cada um que vem para o *ayé*.

Mais uma vez, ninguém volta ao *òrun* para continuar a cumprir seu destino *ayé,* e portanto, a idade que alguém morre é relativo a velhice do seu próprio destino, ainda que morra jovem, pois cumpriu seu tempo no *ayé*. No entanto, isto conflita diretamente com a crença *Yorùbá* da morte prematura (*ikú àìpé ọjọ́*).

Chegamos à conclusão que a posição *Yorùbá* é contraditória:

Primeiro: A crença na morte prematura pressupõe o conhecimento, ao menos parcial, do conteúdo do destino individual, que pertence ao destino de uma pessoa que deveria viver até a velhice, mas que morreu antes de cumpri-lo. A esta morte segue-se então, o luto.

Segundo: A crença que ninguém sabe o conteúdo do destino de qualquer pessoa, exceto a divindade *Ọ̀rúnmìlà*,[61] pressupõe que ninguém morre quando ela terminou de cumprir seu destino, mas sim, que o destino acaba quando ele morre. Ninguém carrega o destino de volta para o *ọ̀run*. Argumentar que isto não é assim, é presumir o conhecimento do destino da pessoa, o qual, supostamente, ninguém sabe. Segue-se que tal morte não é prematura, e portanto, não exige luto. Existe contradição quando se afirma o que se negou. Acreditar em morte prematura, por desastre ou doença, implica no conhecimento, ao menos em parte, do conteúdo do destino da pessoa, enquanto que a crença que ninguém sabe o conteúdo do destino humano nega este conhecimento: isto é um caso aparente de crenças contraditórias.

61 Nota do tradutor. Ver nota n. 12.

A partir da analise acima, podemos afirmar que é logicamente impossível manter simultaneamente as duas crenças: ou os *Yorùbá* acreditam fortemente no destino com todas suas implicações, e desiste da crença na morte prematura, ou ... acredita na morte prematura e desiste da crença no destino.

Assim, a contradição exposta acima enfraquece a relevância deste conjunto de crenças culturais.

4ª PARTE - UMA CHAMADA PARA UM EXAME CRÍTICA DAS CRENÇAS CULTURAIS DOS *YORÙBÁ*.

Uma verdade precisa ser dita sobre o sistema de crenças dos *Yorùbá*: se ele está mais alinhado com o destino mutável, ou com o destino fixo. Tal sistema é contraditório, inconsistente e até mesmo, incoerente. Isto pode ser devido à complexidade de todo o sistema de crenças, ou por causa de sua pressuposta natureza acrítica. Ainda que mesmo estudiosos acríticos possam esforçar para serem literais em suas análises, a fim de preservar o sistema de crenças *Yorùbá*, filósofos não podem se dar a tal luxo (Bewaji 2008, p. 192).

Porque então nós ainda mantemos elementos questionáveis de crenças tradicionais, como *orí* (destino), a concepção da personalidade humana, o mito da criação *Yorùbá*, que giram em torno de *Olódùmarè*, *Òrìṣà*-

Nlá, *Odùduwà*, cerimonias fúnebres, entre outros, como elas foram passadas para nós, se no entanto, sabemos que há uma quantidade enorme de posições questionais e contraditórias?

Alguns aspectos do sistema de crenças tradicionais dos *Yorùbá* não são mais plausíveis na sociedade moderna, isto é, são anacrônicas (Wiredu, 1980, p. 2). Nossa sociedade está cada dia mais modernizada, caracterizada por uma geração que está pronto para questionar qualquer pensamento, e confrontá-los.

Por quanto tempo preservaremos internamente um inconsistente sistema de crenças, com questões contraditórias, insistindo-o em apresentá-las a uma geração moderna?

Isto é um claro indicador da urgente necessidade de avaliar essas crenças tradicionais. Intelectuais *Yorùbá* não devem ser passivos neste revolucionária avaliação das crenças culturais, pois se não apresentaram algo forte, cairão. Eles precisam contribuir para o desenvolvimento de uma cultura *Yorùbá* moderna, se quiserem combater a sobreposição da cultura ocidental, que está corroendo e destruindo a cultura *Yorùbá*, em sua totalidade.

Na minha visão, existe uma mitologia em contradição com os fatos sociais. Precisamos reavaliar nossa necessidade de aderir à crença do destino, e suas implicações decorrentes. Alternativamente, em vez de avaliar e reformar as crenças tradicionais, podemos abandoná-las por completo, e sistematicamente começar a desenvolver um novo e moderno sistema de crenças, que possa resistir ao escrutínio racional, e que possam, portanto, ser orgulhosamente legados para a posteridade.

As duas alternativas sugeridas acima são simplesmente possíveis abordagens para o anacronismo *Yorùbá*. Podem haver outros meios para obter o resultado desejado. O que é necessário é a necessidade de uma avaliação revolucionária, uma tarefa que nós precisamos realizar para defender nossa racionalidade e evitar ser condenado pela posteridade.

CONCLUSÃO

Este trabalho examinou criticamente a crença tradicional *Yorùbá* no destino, morte prematura, morte natural, e levantou duas questões principais.

Primeiro, argumentou que um estudo da crença *Yorùbá* no destino leva-nos a concluir que a distinção na crença entre a morte natural (*ikú àdámọ́*) por um lado, e morte prematura (*ikú àìpé ọjọ́*) por outro, pressupõe o conhecimento do conteúdo do destino da pessoa. No entanto, isto contradiz a crença de que nenhum ser humano sabe o conteúdo do destino de ninguém.

Segundo, o artigo procurou mostrar que, por um lado, a crença de que cada pessoa vem ao *ayé* (Terra) com um destino fixo que contém a totalidade do que ela vai ser e fazer no mundo, e por outro lado, a crença na morte prematura (*ikú àìpé ọjọ́*) seja ela súbita (*ikú-òjijì*) ou desastrosa (*ikú-ofò*), são mutuamente exclusivas.

Isto se deve ao raciocínio que a morte não pode considerada súbita, caso acredite-se que a pessoa morre quando cumpriu seu destino. Consequentemente, devemos manter um, e abandonar o outro. Manter simultaneamente ambos, é contraditório.

Em suma, a inconsistência interna de uma das principais características do sistema de crenças revelada neste trabalho, mostra que uma reavaliação completa das crenças *Yorùbá* é essencial para o desenvolvimento de uma cultura *Yorùbá* moderna.

============== // =============

REFERENCES

ABIMBOLA, K. 2006. *Yoruba Culture: A Philosophical Account*. London: Iroko Academy Publishers.

__________. 1972. *IFA: An exposition of Ifa Literary Corpus*. Ibadan: Oxford University Press.

__________. 1971. “The Yoruba Concept of Human personality”. In *La Notion De personnel en AfriqueNoire*. Paris: Central Natural de la Recherche Scientifique, pp.41-62.

ADEOYE, C.L. 1971. *Eda Omo Oodua*. Ibadan: Oxford University Press.

ALAROYE NEWSPAPER. November 19, 2013, pp.12& 17.

AWOLALU, J. and P.A. Dopamu. 1979. *West African Traditional Religions*. Ibadan: Onibonoje Press.

AYOADE, J.A.A. 1984. “Time in Yoruba Thought”. In Wright,R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc.,pp.93-112.

BABATUNDE, E.D. 1989. “*Bini* and Yoruba notions of the Human personality”. In Momoh, C.S.

___________. 1989. *The substance of African Philosophy*. Auchi: African Philosophy Project Publications.

BALOGUN, O.A. 2007."The Concepts of *Ori* and Human Destiny in Traditional Yoruba Thought: A Soft-Deterministic Interpretation". *Nordic Journal of African Studies*,Vol.16 No.1,pp.116-130.

BEWAJI, J.A.I. 2007. *An Introduction to the Theory of Knowledge: A Pluricultural approach*. Ibadan: Hope Publication.

________. 2008. "The Concept of Human Destiny: Demystifying a Theory". *Journal of Philosophy and Related Disciplines*,Vol.3 Nos.1&2, pp.185-221.

BROWN, L. 2004. *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford University Press.

COETZEE & Roux. eds. 1998. *The African Philosophy Reader*. London: Routledge.

GBADEGESIN, E.S. 1984. "Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence: A Yoruba Perspective". *Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding: Ultimate Reality and Meaning*, Vol.7 No.3, pp.173-188.

_________. 1998."*Eniyan*: The Yoruba concept of a person". In Coetzee, P.H. and A.P.J. Roux. eds. 1998. *The African Philosophy Reader*. London: Routledge, pp.149-168.

_________. 2004."An Outline of a Theory of Destiny". In Brown L. ed. 2004. *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*. New York: Oxford University Press, pp.51-68.

HALLEN, B. &J.O. Sodipo. 1986. *Knowledge, Belief and Witchcraft*. London: Ethnographical.

IDOWU,E.B. 1962. *Olodumare: God in Yoruba belief*. Ibadan: Longmans Publishing Company.

KAPHAGAWANI, D. 2004. "African Conceptions of a Person: A Critical Survey". In Wiredu, K. ed. 2004. *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Companions to Philosophy. New Jersey: Wily-Blackwell, pp.332-342.

MAKINDE, M.A. 1983. "Immortality of the soul and the Yoruba theory of seven heavens". *Journal of cultures and ideas*, Vol.1, pp.31-59.

_________. 1984. "An African Concept of Human Personality: The Yoruba Example". *Ultimate reality and meaning*, Vol.7 No.3, pp.189-200.

_________. 1985."Philosophical Analysis of the Yoruba Concept of *Ori* and Human Destiny". *International Studies in Philosophy*, Vol.xvii, No.1, pp.52-69.

MBITI, J.S. 1969. *African Religions and Philosophy*. Ibadan: Heinemann Educational Books Limited.

MOMOH, C.S. ed. 1989. *The substance of African Philosophy*. Auchi: African Philosophy Project Publications.

ODUWOLE, E.O. 1996. "The Yoruba Concepts of *Ori* and Human Destiny: A Fatalistic Interpretation". *Journal of Philosophy and Development*,Vol2 Nos1&2,pp.40-52.

ONWUANIBE, R.C. 1984. "The Human Person and Immortality in Ibo (African) Metaphysics". In Wright,R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc., pp.183-198.

QUINE, W.V.O. 1961. "Two Dogmas of Empiricism". In Quine, W.V.O. ed. 1961. *From A Logical Point of View*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

WIREDU, K. 1980. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

________. ed. 2004. *A Companion to African Philosophy*. Blackwell Companions to Philosophy. New Jersey: Wily- Blackwell.

WRIGHT, R.A. ed. 1984. *African Philosophy: An Introduction*. New York: University Press of America Inc.

A DOENÇA DA "NORMOSE" NA UNIVERSIDADE.

RENATO SANTOS DE SOUZA

In: *Lia, mas não escrevia*.

NASCIMENTO, L.F.M. (Org.)

Porto Alegre: LFM do Nascimento, 2014.

RESUMO:

O texto fala da meritocracia da produção acadêmica focada na produtividade, onde a mesmice improdutiva gera a "normose", doença improdutiva do "seguir as regras e as normas como meio da garantir a sobrevivência", prejudicando a evolução científica do novo, do revolucionário, do diferente, da nova descoberta na produção do conhecimento. [resumo por Luiz L. Marins]

Somos todos normóticos em um sistema acadêmico de formação de pesquisadores e de produção de conhecimentos que está doente, e nossa normose acadêmica tem feito naufragar o pensamento criativo e a iniciativa para o novo em nossas universidades

Doença sempre foi algo associado à anormalidade, à disfunção, a tudo aquilo que foge ao funcionamento regular. Na área médica, a doença é identificada por sintomas específicos que afetam o ser vivo, alterando o seu estado normal de saúde. A saúde, por sua vez, identifica-se como sendo o estado de normalidade de funcionamento do organismo.

Numa analogia com os organismos biológicos, o sociólogo Émile Durkheim também sugeriu como identificar saúde e doença em termos dos fatos sociais: saúde se reconhece pela perfeita adaptação do organismo ao seu meio, ao passo que doença é tudo o que perturba essa adaptação.

Então, ser saudável é ser normal, é ser adaptado, certo? Não necessariamente: apesar de Durkheim, há quem considere que do ponto de vista social, ser normal demais pode também ser patológico, ou pode levar a patologias letais.

Os pensadores alternativos Pierre Weil, Jean-Ives Leloup e Roberto Crema chamaram isto de normose, a doença da normalidade, algo bem comum no meio acadêmico de hoje. Para Weil, a normose pode ser definida como um conjunto de normas, conceitos, valores, estereótipos, hábitos de pensar ou de agir, que são aprovados por consenso ou por maioria em uma determinada sociedade e que provocam sofrimento, doença e morte.

Crema afirma que "*uma pessoa normática é aquela que se adapta a um contexto e a um sistema doente, e age como a maioria*".

E para Leloup, a normose é "*um sofrimento, a busca da conformidade que impede o encaminhamento do desejo no interior de cada um, interrompendo o fluxo evolutivo e gerando estagnação*."

Estes conceitos, embora fundados sobre um propósito de análise pessoal e existencial, são muito pertinentes ao que se vive hoje na academia. Aqui, pela normose não é apenas o indivíduo que adoece, que estagna, que deixa de realizar o seu potencial criador, mas o próprio conhecimento. E não apenas no Brasil, também em outras partes do mundo.

Peter Higgs, Prêmio Nobel de Física de 2013 disse recentemente que não teria lugar no meio acadêmico de hoje, que não seria considerado suficientemente produtivo, e que, por isso, provavelmente não teria descoberto o Bosão de Higgs (a "partícula de Deus), descrito por ele em 1964 mas somente comprovado em 2012, quase 50 anos depois, com a entrada em funcionamento de uma das maiores máquinas já construídas pelo homem, o acelerador de partículas Large Hadron Collider.

Higgs contou ao The Guardian que era considerado uma "vergonha" para o seu Departamento pela baixa produtividade de artigos que apresentava, e que só não foi demitido pela possibilidade sempre iminente de um dia ganhar um Nobel, caso sua teoria fosse comprovada. Ele reconheceu que, nos dias de hoje, de obsessão por publicações no ritmo do "publique ou pereça", não teria tempo nem espaço para desenvolver a sua teoria.

À sua época, porém, não só o ambiente acadêmico era outro como ele próprio era um desajustado, um anormal, uma espécie de dissidente que trabalhava sozinho em uma área fora de moda, a física teórica especulativa. Então, sua teoria é também fruto desta saudável "anormalidade".

A mim, embora não surpreendam, as declarações de Higgs soam estarrecedoras: ou seja, com os sistemas meritocráticos de avaliação de hoje, que privilegiam a produção de artigos e não de conhecimentos ou de pensamentos inovadores, uma das maiores descobertas da humanidade nas últimas décadas, que rendeu a Higgs o Nobel em 2013, provavelmente não teria ocorrido, como certamente muitos outros avanços científicos e intelectuais estão deixando de ocorrer em função dos sistemas atuais de avaliação da "produtividade em pesquisa". **É a normose acadêmica fazendo a sua maior vítima: *o próprio conhecimento.***

Aliás, nunca se usou tanto a autoridade do Nobel para apontar os desvios doentios do nosso sistema acadêmico e científico como em 2013. Randy Schekman, um dos ganhadores do Nobel de Medicina deste ano, em recente artigo no El País, acusou as revistas Nature, Science e Cell, três das maiores em sua área, de prestarem um verdadeiro desserviço à ciência, ao usarem práticas especulativas para garantirem seus mercados editoriais.

Schekman menciona, por exemplo, a artificial redução na quantidade de artigos aceitos, a adoção de critérios sensacionalistas na seleção dos mesmos e um absoluto descompromisso com a qualificação do debate científico. E afirmou que a pressão para os cientistas publicarem em revistas "de luxo" como estas (de alto

impacto) encoraja-os a perseguirem campos científicos da moda em vez de optarem por trabalhos mais relevantes. Isto explica a afirmação de Higgs sobre ser improvável a descoberta que lhe deu o Nobel no mundo acadêmico de hoje.

O próprio Schekman publicou muito nestas revistas, inclusive as pesquisas que o levaram ao Nobel: diferentemente de Higgs, que era um dissidente, Schekman também já sofreu de normose. Porém, agora laureado, decidiu pela própria cura e prometeu evitar estas revistas daqui para adiante, sugerindo não só que todos façam o mesmo, como também que evitem avaliar o mérito acadêmico dos outros pela produção de artigos. Foi preciso um Nobel para que se libertasse da doença.

A atual normose acadêmica se deve à meritocracia produtivista implantada nas universidades, cujos instrumentos, no Brasil, para garantir a disciplina e esta doentia normalidade são os sistemas de avaliação de pesquisadores e programas de pós-graduação, capitaneados principalmente pela CAPES e CNPq.

Estes sistemas têm transformado, nas últimas décadas, docentes e alunos em burocráticos produtores de artigos, afastando-os dos reais problemas da ciência e da sociedade, bem como da busca por conhecimentos e pensamentos realmente novos. **A exigência de produtividade é um estímulo ao status quo, obstruindo**

a criatividade, a iniciativa, o senso crítico e a inovação, pois inovar, criar, empreender.

Fugir ao normal pode ser perigoso, pode ser incerto, pode ser arriscado quando se tem metas produtivas a cumprir; portanto, não é desejável: o mais seguro é fazer "mais do mesmo", que é ao que a normose acadêmica condenou as universidades e seus integrantes ao redor do mundo.

Eu escrevi em um artigo de 2013 que a meritocracia leva a uma ilusão de eficiência e progresso que não podem se realizar, porque as meritocracias modernas são burocracias. Como bem ensinou Max Weber, a burocracia é uma força modeladora inescapável quando se racionaliza e se regulamenta algum campo de atividade, como acontece no sistema científico atual.

Para supostamente discriminar por mérito pessoas e organizações acadêmicas, montou-se um tal sistema de regras, critérios avaliativos, hierarquias de valor, indicadores, etc., que a burocratização das ações acadêmicas tornou-se inevitável. Agora é este sistema que orienta as ações dos acadêmicos, afastando-os de seus próprios valores, desejos e convicções, para agirem em função da conveniência em relação aos processos avaliativos, visando controlar os benefícios ou penalidades que eles impõem.

Pessoas sob regimes de avaliação meritocráticos se tornam burocratas comportamentais; e burocratas, como se sabe, pela primazia da conformidade organizacional a que se submetem, tornam-se inexoravelmente impessoalistas, formalistas, ritualistas e avessos a riscos e a mudanças. Tornam-se normóticos, preferindo, no caso da academia, uma produção sem significado, sem relevância, sem substância inovadora porém segura, a aventurarem-se incertamente em busca do novo.

Agora, depois de já ter escrito isto naquele artigo, descubro que o Nobel de Medicina de 2002, o sul-africano Sydney Brenner, em entrevista de fevereiro deste ano à King's Reviw, afirmou exatamente o mesmo. Dentre outras coisas, disse ele que as novas ideias na ciência são obstruídas por burocratas do financiamento de pesquisas e por professores que impedem seus alunos de pós-graduação de seguirem suas próprias propostas de investigação.

É ao menos alentador perceber que esta realidade insólita não é apenas uma versão tupiniquim da busca tardia e equivocada por um lugar o sol no campo acadêmico atual, mas uma deformação que assola também os "grandes" da arena científica mundial. E também constatar que os laureados com a distinção do Nobel tem se percebido disto e denunciado ao mundo.

De certa forma, todos na academia sabem que estes sistemas de avaliação acadêmicos têm levado a um produtivismo estéril, mas isto não tem sido suficiente para mudar nem as condutas pessoais, nem as diretrizes do sistema, porque a normose é uma doença coletiva, não individual. **Ela advém da necessidade de legitimação do indivíduo frente ao sistema de regras, normas, valores e significados que se impõe a ele**.

Por isto é que o pesquisador australiano Stewart Clegg afirmou, certa vez, que "pesquisadores que buscam legitimação profissional podem com muita facilidade ser pressionados a aprender mais e mais sobre problemas cada vez mais desinteressantes e irrelevantes, ou a investigar mais e mais soluções que não funcionam".

Mas agora me advém uma questão curiosa: por que tantos Nobéis tem denunciado este sistema? Creio que porque do alto da distinção recebida, eles já não tem mais nenhum compromisso com a meritocracia acadêmica, e podem falar do dano que ela causa às ideias realmente inovadoras que, inclusive, podem levar à láurea.

Mas também porque o Nobel foge à lógica da meritocracia, ele não é um mecanismo meritocrático, portanto, não é burocrático. Ele é até mesmo político, antes de ser meritocrático e burocrático! É um reconhecimento de "mérito" sem ser uma "cracia".

Ou seja, não há, através dele, um sistema de governo das atividades científicas, e por isso ele não leva a uma racionalidade formal, pois ninguém em consciência normal pautaria sua atividade acadêmica quotidiana pela improvável meta de, talvez já na velhice, ganhar o Nobel; e mesmo que tivesse este excêntrico propósito como pauta, teria que fugir da meritocracia que governa os sistemas científicos atuais para chegar a um lugar reconhecidamente distinto, pois ser normal não leva ao Nobel.

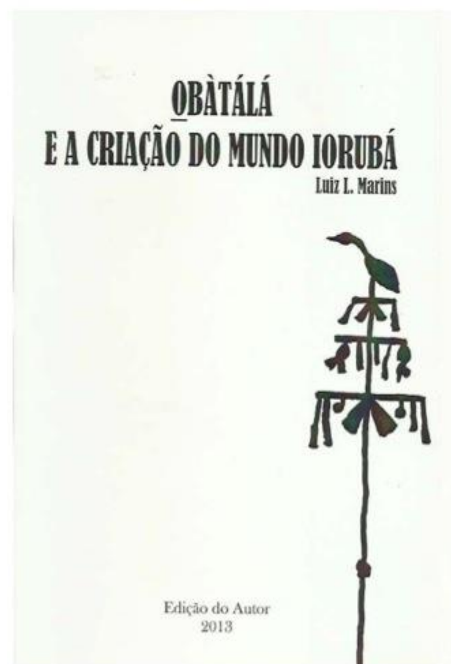
Mas este não é o mundo da vida dos seres acadêmicos de hoje, aqui vivemos em uma meritocracia burocrática, e num contexto assim, pouco adiantam as advertências da editora-chefe da revista Science, Marcia McNutt, publicados no Estadão, de que a ciência brasileira precisa ser mais corajosa e mais ousada se quiser crescer em relevância no cenário internacional.

Segundo ela, para criar essa coragem é preciso aprender a correr riscos, e aceitar a possibilidade de fracasso como um elemento intrínseco do processo científico. Mas quando as pessoas são penalizadas pelo fracasso,

ou são ensinadas que fracassar não é um resultado aceitável, elas deixam de arriscar; e quem não arrisca não produz grandes descobertas, produz apenas ciência incremental, de baixo impacto, que é o perfil geral da ciência brasileira atualmente, segundo ela. **É a normose acadêmica "a brasileira" vista de fora.**

Somos todos normóticos em um sistema acadêmico de formação de pesquisadores e de produção de conhecimentos que está doente, e nossa normose acadêmica tem feito naufragar o pensamento criativo e a iniciativa para o novo em nossas universidades. Sem eles, porém, não há futuro significativo para a vida intelectual dentro delas, nem na ciência nem nas artes.

Pesquisa e adaptação: Luiz L. Marins www.luizlmarins.com.br



www.luizlmarins.com.br


APAE
DE SÃO PAULO